دانة السّجدي



حلّاق دمشق

مُحْدَثو الكتابة في بلاد الشام إبان العهد العثماني (القرن الثامن عشر)

ترجمة

د. سرى خريس

دانة السّجدي

حلّاق دمشق

مُحْدَثو الكتابة في بلاد الشام إبان العهد العثماني

(القرن الثامن عشر)

ترجمة

د. سرى خريس

مراجعة

سعيد الغانمي

بيانات الفهرسة أثناء النشر

DS97.6.B83 S25125 2018

Sajdi, Dana

حلّاق دمشق: مُحْدَثو الكتابة في بلاد الشام إبان العهد العثماني (القرن الثامن عشر) / تأليف دانة السّجدي ؛ ترجمة سرى خريس ؛ مراجعة سعيد الغانمي. ـ ط. 1. ـ أبوظبي : دائرة الثقافة والسياحة، كلمة، 2018.

310 ص. ؛ 17 × 24 سم.

ترجمة كتاب: The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant

تدمك: 978-9948-23-281-0

1ـ الحلّاق، البديري، 1701- 1762. 2- سوريا- تاريخ- القرن الثامن عشر.

أ- خريس، سرى. ب- غانمي، سعيد. ج- العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:

THE BARBER OF DAMASCUS: NOUVEAU LITERACY IN THE EIGHTEENTH-CENTURY OTTOMAN LEVANT
by Dana Sajdi published in English by Stanford University Press.



www.kalima.ae

ص.ب: 94000 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، Info@kalima.ae هاتف: 579 5995 2 971+





حلّاق دمشق

الإهداء

إلى ذكرى الذي شارك الحلّاق اسمَه وشهد عشرتنا

المحتويات

الصور والخرائط

شكرٌ وتقديرٌ

أَلَّفتُ هذا الكتاب على دفعات، واستغرقَت كتابتُه ردحاً طويلاً من الزمن، وأنا أطوِّف بين مدنٍ عديدةٍ في غير قارَّة. وبحكم الفترة الزمنية الاستثنائية للكتابة، والمساحة الجغرافية الشاسعة التي شملتها، فإن قائمة من أدين لهم بالفضل طويلة جداً. فأنا ممتنةٌ، بدايةً، لطريف الخالدي، الذي استقبلني في كيمبردج عام 1995 بحفاوةٍ بالغةٍ، (وأعدَّ لي فنجان قهوةٍ تركيةٍ تتشهَّاه الأنفس). لم نلتق بعدها سوى بضع مرات، لكننا تواصلنا على نحوٍ متقطع طوال السنين الماضية. قرأ الدكتور طريف أجزاءً من مسودات مشروعي المختلفة، وأمدني بالدعم والنصائح وبعض التحذيرات. كما راقب جمال قَفادار مشروعي عن بُعد، وطرح عليَّ - في مرحلةٍ معينة - السؤال: «أين التاريخ الاجتماعي في كتابك»؟ لقد دفعني هذا السؤال إلى إعادة النظر في مشروعي بالكامل، وعلى الرغم مما تسبب فيه هذا السؤال من تأخيرٍ ملحوظٍ، فما زلت ممتنة في المقام الأول أنه قد طُرِح.

لقد تكرَّم كثيرٌ من الزملاء بقراءة بعض أجزاء الكتاب والتعليق عليه في مرحلة مخطوطته الأولية. أشكر ديانا أبو علي، وزينب الطوق، وأصلي نيازي أوغلو، وآدم صبرا، وعلي يايجي أوغلو، والأعضاء الذين شاركوا في ندوتيْ: «الفضاء والمكان»، و«الدراسات العثمانية»، اللتين أُقيمتا في مركز أبحاث حضارات الأناضول (إسطنبول)، لما قدموه من تعليقاتٍ.

وقرأ ثلاثة آخرون وهم من خارج نطاق المتخصصين بالتاريخ العثماني مخطوطة الكتاب كاملة. وقد سمح لي جيم باولي أن أستغله كقارئ غير أكاديمي فكتب مراجعةً مؤثِّرةً وذكية. ومنحتني زميلتي ومرشدتي في قسم التاريخ في كلية بوسطن، روبن فليمنغ، الوقت والاهتمام الكافييْن لقراءة كتابي كاملاً، وتصحيح ما غَرُبَ من لغتي الإنجليزية وخصوصاً ما استعجم منها، سأقدر دوماً دعمها المهني (فضلاً عن إرشاداتها المتعلقة بالبستنة). ومثلما عودني شهاب أحمد، فقد قرأ نسخةً بعد الأخرى من مخطوطة كتابي باهتمامٍ وإخلاصٍ شديدين. وبما أنه هو -أيضاً- عاشر الحلّاق وقتاً طويلاً، فإنني ممتنة لمثابرته في طَرْحِ أسئلةٍ وجيهةٍ حتى النهاية ودون

ضجر. فدعم شهاب على الصعيد الفكري وغيره هو تاريخيٌّ وتأسيسيٌّ؛ فلقد تعلمت حب اللغة الإنجليزية منه. مع الأسف الشديد، لن يرى شهاب هذه الطبعة من الكتاب.

وثمة زملاء عديدون تلقيت دعمهم عبر السنين، وأسهمت طيبتهم في استرداد ثقتي بالإنسانية (والرسائل الإلكترونية أيضاً)، وأذكر هنا على وجه الخصوص ستيف تماري، الذي تراسلت معه إلكترونياً فيما تعلق بالعمل، مدة أربعة عشر عاماً، قبل أن ألتقيه فعلياً. وقد شاركني ملحوظات بحثه، وسمح لي باقتباس عنوانه: «حلّاق دمشق». وزمالة ستيف وكرمه هما مثالٌ يحتذى.

ولقد شاطرت زيد آنترم «الولعَ بدمشق»، لكننا لم نلتق فعلياً سوى مرة واحدة، وتكرمت زيد بقراءة عملي، وهو في طور الإعداد، وكانت مثالاً «للصديق وقت الضيق». تدخلت كذلك درين طرزي أوغلو، التي لطالما أُعجبتُ بأعمالها وقراءتها للنصوص، كي تنقذني في اللحظة الأخيرة. وكان مايكل كوك مديراً مثالياً أثناء سنة الزمالة في جامعة برينستون. أما ريتشارد بوليت، مرشدي في جامعة كولومبيا، فكان مصدر إلهام دائم.

أعبر كذلك عن امتناني لطلبتي في كلية بوسطن، الذين قرأوا أجزاءً من مخطوطة الكتاب الأولية، أو أعانوني في البحث، وأذكر هنا ساندي ويليامز وستيوارت بايك، اللذين قرآ الفصل الثاني من الكتاب، وأسهما في مراجعته. وأثبتت صوفيا مراديان أنها مساعدة بحثٍ قديرة، فلقد نظَّمت مكتبتي الرقمية، وصنفتها بكفاءةٍ استثنائيةٍ، وأنشأت قائمة المراجع في زمنٍ قياسي. فهؤلاء وكثيرون غيرهم من طلاب كلية بوسطن هم أحد الأسباب الرئيسة لقناعتي في مهنتي كأكاديمية وأستاذة.

وإنني أشكر -أيضاً- مايكل سوانتون وكيري بيرك، العامليْن في خدمات الإعلام التكنولوجية لكلية بوسطن، على مساعدتهما لي في نسخ الصور وإعداد الخرائط، فاختارا الطالبة إيما سوبوتا لإعادة رسم خريطتيْ دمشق. ولم يكن لهذا المشروع أن يرى النور لولا مخطوطة تاريخ الحلّاق الوحيدة المودَعة لدى مكتبة تشيستر بيتي، حيث قدَّمت إلين رايت، القيِّمة على مجموعة المخطوطات الإسلامية، دعمها وتعاونها طوال عملية البحث. أشكر كذلك فرانسيس ناركيويتز، التي تعمل في المكتبة ذاتها، لتسهيلها عملية نسخ الصور. والشكر موصولٌ كذلك

لجين إريك إريكسون من مكتبة السويد الوطنية لتوفيره الصورة التي غدت غلافاً للكتاب. وبعد أن قامت الحرب في سوريا - مما منعني من زيارة دمشق لتصوير بعض الأبنية والمناظر - عاونتني أندريا شولر، أمينة أرشيف آغا خان المرئي في مكتبة راوش للهندسة والتخطيط المعماري التابع لمعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، في انتقاء صور من مجموعة الأرشيف، وهي التي سمح لي بنشرها دون مقابل. وأتقدم بجزيل الشكر كذلك إلى جيرارد ديجورج لسماحه بنشر صورة من كتابه، وإلى دوروثي ساك التي أذنت لي باقتباس خرائطها.

سمحت لي زمالتان، الأولى في كلية العلوم في برلين والثانية في معهد أبحاث حضارات الأناضول في إسطنبول، الوقت للانصراف المؤقت عن التعليم والتفرغ للكتابة، وأشكر جورج خليل المنسق في الكلية في برلين وسكوت ردفورد المدير في إسطنبول على دعمهما. مكنتني عدد من المنح المالية البسيطة، التي قدمتها كلية بوسطن، من العودة إلى دمشق عدة مراتٍ كي أتابع بحثي، وغطت تلك المنح بعض نفقات المشروع بحثاً وكتابةً ونشراً. وأتقدم كذلك بالشكر إلى شيلا بلير وجوناثان بلوم، أستاذيْ كرسي نورما جين كالدروود في قسم الفن الإسلامي والآسيوي في كلية بوسطن، لتغطيتهما نفقات الصور الواردة في الكتاب.

ولقد كانت كيت وال في دار جامعة ستانفورد للنشر، محررةً مثاليةً، فالمهنيَّة والكفاءة العاليتان اللتان أبدتهما كيت، وكلٌّ من فرانسيس مالكوم وتيم روبيرتس، جعلتا من نشر الكتاب عمليةً يسيرة. وأود ان أوجه التقدير لتوم فينيغان، الذي عُنِيَ بتصحيح النص دون أن يتدخل في أسلوبه الأدبي. وأنا شاكرة -أيضاً- لمراجعيْ الكتاب المجهوليْن، فملاحظاتهما حسَّنت من نوعية هذا النتاج. وعلى الرغم من مساهمة العديدين في هذا المشروع فأنا الوحيدة التي تتحمَّل مسؤولية أي خطأٍ قد يرد في هذا الكتاب، ولا يتحمله سواي.

وشبكة أصدقائي العالمية ما زالت ضروريةً لمعاشي ووجودي عبر السنين، فلطالما وجدتُ في القاهرة ملاذاً لدى صديقتَيَّ: نبيلة مصرَلِّي وباسكال غزالة. أما مونتريال، فتحمّلنا أنا ورانيا عُرابي بردها القارس معاً، وأعانني حاشر ماجوكا على التكيف معها، وفي برلين لطالما استمتعت بصداقة ديالا حمزة، وظافر ينال، وفارش نور على الصعيدين الاجتماعي والفكري. وكم سهرت في إسطنبول رِفْقةَ راتشيل غُشغاريان، وصوفيا جورجيادو، وغالينا تيرنانيتش، وإيكن توش آلب، وليا لونغ.

واستضافني جوزيف مسعد في نيويورك، هو ولالة أُنر، ومُعين لاشاري، ونسرين العلمي، وهَادي قائمي، وماهنوا لينغ، وجوش زينر، وأدخلوني بيوتهم وقلوبهم. أما سارة لي وتسون (في القاهرة، ونيويورك، وعمان، وكلٍّ بقعةٍ التقينا فيها من هذا العالم) فهي ما زالت بمثابة الأخت منذ غادرتُ وطني عام 1986. كم أدين لعزت دروزة – الذي يُفضّل أن يُؤخذ بجرعات مقنّنة جداً – لفطنته وذكائه وفكاهته وروحه المرحة. وأخيراً، منحني كل من يوهانس والتر، وسانيا سيفير، وديانا أبو علي، وإلهام الخوري المقدسي، وسحر بزَّاز، وجيم باولي إحساساً بالانتماء لبلدة كمبردج (في ماسشوستس).

أما أفراد عائلتي في الأردن فتمكنوا من إرسال محبتهم، وتعاطفهم، ودعمهم، وحتى حس فكاهتهم إليَّ عبر آلاف الأميال. كم أشتاق «لخالتو» زها و«عمتو» آمال، وكم أحن لغداء يوم السبت في عمان والبهجة التي يضفيها عمّار ولؤلؤته جمانة، ومحمد الأول ورؤوف الصغير، وأبو الزّوز، ومحمد الثاني ونورهِ، و«المايسترو» زيد. ساعدتني شقيقتاي عزّة ولُمى على تجاوز أصعب اللحظات على الأغلب بوسيلة خفة الدم والنغاشة. أستمد ثقتي وصبري من ثقة والدي بقدراتي وحب أمي الغامر غير المشروط. أدرك من خلال هذه العائلة أن «على هذه الأرض ما يستحق الحياة».

ملحوظة بصدد الطبعة العربية

هناك إشكالية بالعنوان؛ فالعنوان الفرعي لهذا الكتاب باللغة الإنجليزية يتضمن عبارة «nouveau lieracy». اللفظ الأول في العبارة من الفرنسية، ويعني الجديد أو المحدَث، والثاني لفظ إنجليزي يدل على ما هو عكس الأمّية أي القدرة على القراءة والكتابة. وبما أنه لا يوجد مُرادف للفظ الثاني باللغة العربية، اضطررنا أن نترجم العنوان الفرعي تقريبياً «مُحْدَثو الكتابة». وسيأتي إيضاح هذا المفهوم في المقدمة.

إن معظم النصوص المستخدمة كمصادر أولية في هذه الدراسة مكتوبة بمزيج من الفصحى والعامية الشامية، وبعضها يتسم بالأخطاء الإملائية والنحوية حسب معايير اليوم، كما أن بعضها لا يزال في شكله المخطوط ولم يطبع للنشر. بهدف الوفاء لكاتبي النصوص ومقاصدهم، لم أصوّب اللغة، ولم أغير شكل الكلمات في المقتبسات إلا للضرورة القصوى، كما لم أزد علامات الإعجام للنصوص المخطوطة، ولم أغير ما زاده المحققون في نظائرها المطبوعة.

أود أن أوجه الشكر الجزيل إلى د. خالد المصري لزمالته ودعمه مشروع ترجمة الكتاب، وإلى المترجمة د. سرى خريس، ومراجع الترجمة الأستاذ سعيد الغانمي لما بذلاه من جهد في تعريب مفاهيم الكتاب. كما أشكر آريانا دي بري- كشفز من دار ستانفورد للنشر، وأقدم الامتنان لمشروع «كلمة» للترجمة، وخصوصاً ماثيو إليوت وتهاني أبو القرايا لاهتمامهما بنشر حكاية الحلّاق. أخيراً وليس آخراً، شكراً لوالدتي الغالية، أمل جردانة، التي ما زالت تتمتع بالبلاغة.

حلّاق دمشق

المقدمة

«الكتاب.. في المنام قوة، فمن رأى بيده كتاباً نال قوة».

عبد الغني النابلسي (ت.- 1731م)[1]

«لا ينبغي لأحدٍ عنده شيء من العلم أن يُضيِّع نفسه».

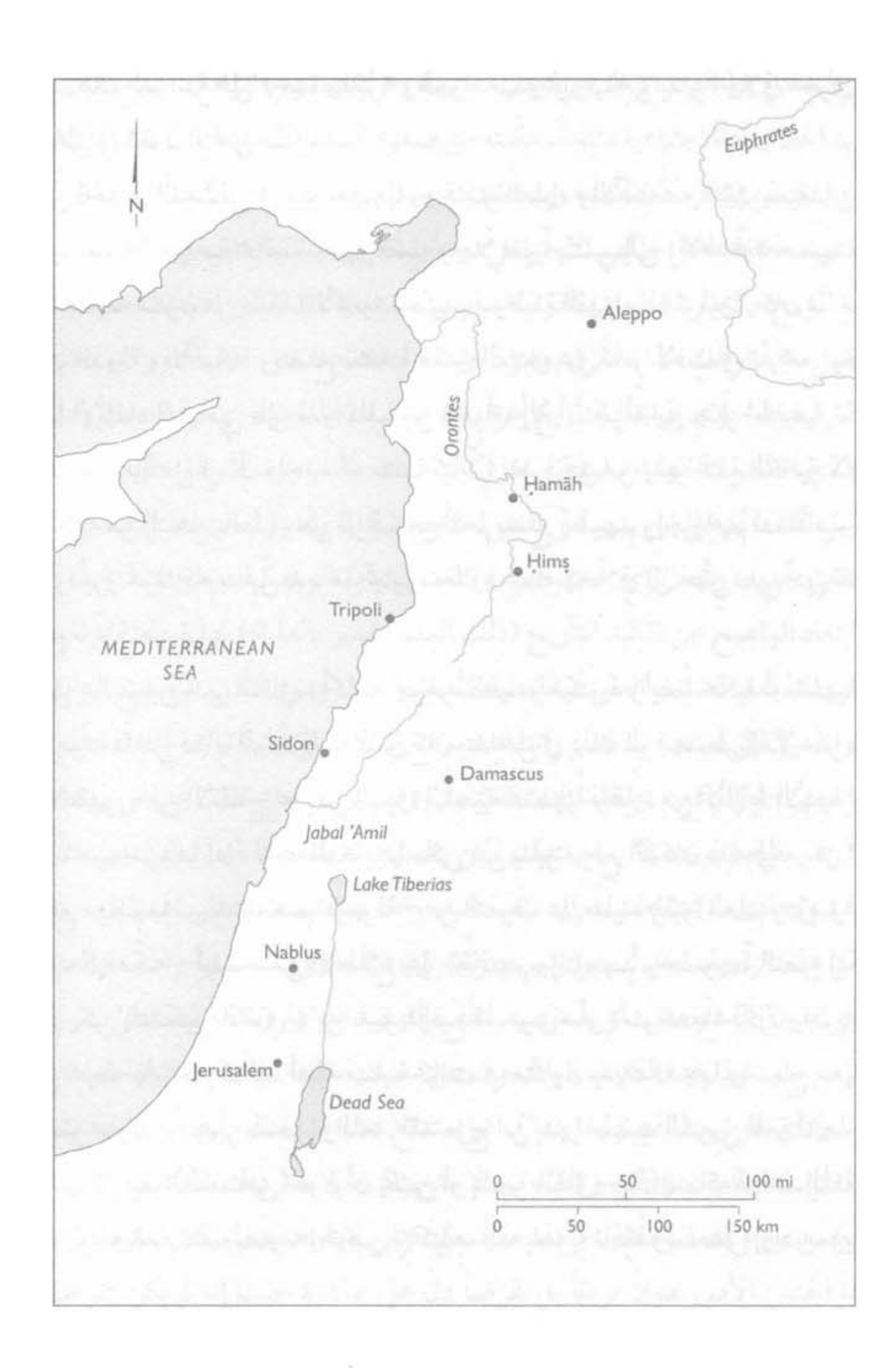
شمس الدين محمد بن طولون الدمشقي (ت.-1546م)[2]

لقد كانت الحاشية رقم (13) في الصفحة (188) من كتاب «*الفكر التاريخي لدى العرب في العصر الكلاسيكي*» لطريف الخالدي، التي قرأتها بمحض المصادفة قبل أكثر من عقد ونصف من الزمن[3]، مصدر إلهام لي، ذلك أنها دفعتني إلى تأليف هذا الكتاب. ويبدو من المناسب - قبل الإفصاح عن محتويات هذه الحاشية الحاسمة - أن أعطي خلفية عن الموضوع. لقد شعرت بالغيرة من كتابات التاريخ الأوروبية الحديثة، التي اشتُهرت لنجاحها في إبراز تاريخ الطحّان مينوكيو الفريولي، الذي عاش في القرن السادس عشر[4]، وكَشْفها نظرتَه وثقافتَه. لذا أردت إحياء سيرة بعض العوام في تاريخ بلاد الشام الوسيط (الخريطة رقم 1)، وقد حذرني من هم أكثر مني حكمة من العوائق الضخمة التي سأواجهها. فمصادرنا الرئيسة، ولعلها الوحيدة عن العصور الوسطى، هي كتب تاريخ ألَّفها العلماء. وفي سياق عصور ما قبل الحداثة، العلماء بالضرورة هم علماء الدين، أي من درسوا واهتموا بالعلوم الدينية والشرعية. ولكونهم الفئة الوحيدة القادرة على الكتابة والقراءة كتبوا بالأغلب عن أنفسهم ولأنفسهم، فلم يبق للباحث في التاريخ الاجتماعي، إذن، سوى نافذةٍ نصِّيةٍ واحدةٍ تطل به على التاريخ الاجتماعي للقرون الوسطى، ونافذة العلماء هذه ضيقةٌ للغاية، لأنها لا تسمح لرؤية فئات اجتماعية أخرى. لذلك، عقدتُ العزم - ولعلي كنت ساذجةً - على محاولة إثبات ما هو عكس المقولة **«علم دراسة العلماء (بوصفهم فئة اجتماعية)»** هو **«جُل التاريخ الاجتماعي المتوافر لدينا»**[5]. فقضيت عاماً كاملاً في قراءة النتاج التاريخي لعلماء الشام في العصور الوسطى، آملةً أن أتمكن من البحث عن دور العامة من

الناس، ولكن دون نتيجة. كنت أشعر بإحباطٍ شديدٍ إلى أن وقعت عيناي بمحض المصادفة على الحاشية رقم (13)، التي ذَكَرَت: «**التأريخ «الشعبي»... لمؤلفه الحلّاق الدمشقي في القرن الثامن عشر، أو الرُّكيني؛ المزارع من جنوب لبنان في القرن الثامن عشر**». حلّاقٌ ومؤرخ! ومزارعٌ ومؤرخ! وهكذا قررت في الحال أن أمسك نهائياً عن الحزن الناجم عن تعذر استرجاع سِيَر عوام العرب المسلمين في العصور الوسطى، والتوقف عن الانغماس في نوبات الحسد إزاء مصادر التاريخ المتوفرة لباحثي التاريخ الأوروبي، متحولةً إلى دراسة تاريخ بلاد الشام في القرن الثامن عشر إبان العهد العثماني. واكتشفت عندئذٍ أن الحلّاق الدمشقي والمزارع لم يكونا المؤلفيْن الوحيديْن المنتميْن إلى طبقة العامة، أو الشخصيتيْن الاستثنائيتيْن اللتيْن كتبتا تاريخاً معاصراً لحياتيهما؛ فشبيه بهذه النوعية من التواريخ، التي كتبت في بلاد الشام زمن القرن الثامن عشر، ما ألَّفه اثنان من الجنود، وموظفٌ بسيطٌ (كاتب محكمة)، وقسيسان أحدهما ينتمي إلى كنيسة الروم الأرثوذكس والآخر إلى شبيهتها الروم الكاثوليك، وكاتبٌ سامريٌّ وتاجرٌ.

وحين كنت أُجري بحثي على هذه المؤلفات التاريخية حدثت مصادفة قدر: وجدتُ عرضياً المخطوطةَ الأصلية الوحيدة للحلّاق الدمشقي المذكور آنفاً؛ شهاب الدين أحمد بن بدير (الذي عاش قبل عام 1762)[6]. كانت النسخة التي استخدمتُها - أنا وغيري من الباحثين في الحقل ذاته - نسخةً منقحةً، خضعت لغتها وفحواها إلى تغييراتٍ كبيرةٍ على يد أحد علماء دمشق قبيل نهاية القرن التاسع عشر. لقد كان ذلك الاكتشاف مصادفة مهمة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن تأريخ ابن بدير هو المؤلَّف الوحيد في التاريخ العربي الإسلامي الذي كتبه حلّاقٌ، فتنفست الصعداء أخيراً، ذلك أنني وجدتُ مينوكيو الذي يخصني، أو نظيره العربي المسلم.

كان ابن بدير حلّاقاً، وغالباً فصّاداً ومطهِّراً أيضاً، في حي باب البريد الراقي، الواقع في مركز مدينة دمشق المسورة؛ أهمِّ مدينة في بلاد الشام في العهد العثماني. وُلد ابن بدير في بيئةٍ متواضعةٍ، فهو ينتمي إلى عائلةٍ من الحمّالين، عاشت في ضاحيةٍ قصيَّةٍ، خارج أسوار المدينة، بعيداً من أي نوع من الامتيازات، التي يمكن أن توفِّرها حياة المدينة. استطاع ابن الحمّال هذا -بطريقة ما- من امتهان الحلّاقة، ليغدو حلّاقاً مرموقاً في المدينة، فحلق لبعض أبرز علماء المدينة وأوليائها، وانتهى الأمر بابن بدير إلى تقديم خدماته للطبقة ذاتها من المثقفين وعِلْية القوم. وقد تساعدنا دراسة هذا المسار الاجتماعي اللافت، الذي قاد ابن بدير نحو مركز المدينة، صاعداً به نحو الطبقات الاجتماعية العليا، في تفسير إنجازه الاستثنائي، وهو أنه رغب واستطاع أن يؤلف كتاباً. إذن نقع



خريطة رقم (1): بلاد الشام

في صلب هذه الدراسة على «حياة وفكر» وطموحات ومخاوف ابن بدير الحلّاق الحِرفي المميز، الذي عاش في القرن الثامن عشر.

عاش الحلّاق الدمشقي في بيئةٍ حضرية، وعاشر العلماء والأدباء[7]. وكانت معتقداته الدينية ممتثلة، ورؤيته الاجتماعية محافظة. صوَّرَ نفسه رجلاً فقيراً ينتمي إلى «**الأصاغر**» حسب مقولته. رأى أن مجتمعه مكوّن من طبقة «**الأكابر**» المستبدين وطبقة الفقراء المظلومين[8]. كان ساخطاً على رجالات الدولة والأعيان، ويتضح انتقاده لهاتين الفئتين على نحوٍ لافتٍ في تأريخه. وقد يبدو مثل هذا الانتقاد السياسي على قدرٍ كافٍ من الجرأة، إلا أن جرأة ابن بدير الحقيقية تكمن في فعله البسيط والمذهل في آنٍ واحد؛ أنه كتب كتاباً[9]. لقد وجد ابن بدير الثقة الكافية لاكتساب سلطةٍ مكّنته من التمثل بالعلماء على الرغم من أنه لم يتمتع بعلمهم وإجازاتهم له، فألف كتاباً في التاريخ. فأبرز تحرّكٍ قام به ابن بدير هو تجاوزه حدود عمله كحلّاقٍ إلى حقلٍ نصي أدبي ثقافي – لم تطأه قدم حلّاقٍ من قبل.

شكّل عالـمَ ابن بدير الثقافي وأكسبه جوهره مصادر مكتوبة وأيضاً محكية أو شفهية[10]. لقد مكّنه وجوده داخل دكانٍ للحلّاقة – الذي كان يتداخل في ذلك الوقت بطريقة لا مفر منها مع مؤسسة المقهى– من الانفتاح على فن السيرة الشعبية الشفهية وغيره من الأنماط الأدبية المحكية التي يصاحب سردَها أداءٌ لأحداثها. بينما مكن ابن بدير موقع الدكان ذاته في مركز المدينة– حيث تقع معظم مؤسسات العلم المرموقة – من التعرف على علماء طلبوا العلم ودرّسوا في هذه المدارس، كما مكّنه -أيضاً- من الاطلاع على ثقافتهم وإنتاجهم وخصوصاً النص المكتوب. لذلك لم يكن التشكيل الثقافي لابن بدير «رفيع المستوى» أو «متواضعاً» لكنّ وجوده تلاءم تماماً مع محيطه فاستغل تقاليد أدبية متباينة كانت في متناول يديه، فدمجها واندمج معها. لعل ذلك يفسر تهاون ابن بدير بالنص واللغة. لقد مزج ابن بدير الجانب الشعبي للغة (العامية) مع خصائصها الرفيعة (الفصحى) دون أن يخشى أو يشعر بالقلق حيال انتهاكه قواعد اللغة[11]. فهو يتحدث إلينا ويقدم نفسه بصوته الخاص في كتابٍ ألّفه بحريةٍ تامةٍ، وبمحض إرادته، وبأسلوبه الخاص.

يوضح اختيار ابن بدير لنص التاريخ تاركاً الأنماط الأدبية الأخرى لنا حقيقة هامة. فهذا النوع من الأدب يتميز بطبيعةٍ تسمح بدرجةٍ عاليةٍ من الكتابة عن الذات **self-authorship**. لم يستغل الحلّاق الحيز العريض الذي وفره التأريخ ليمثل ذاته بقالب معين فقط، بل استغل خصائصه

الأخرى ليتسلل إلى العالم الاجتماعي لعلماء المدينة وأوليائها. وفي الواقع، أصبح التأريخ بحد ذاته في يد الحلّاق أداةً اجتماعية منتِجةً، مكّنته من صعود السلم الاجتماعي. لذلك، بالإضافة إلى تمكُّن ابن بدير من إيجاد مكانٍ لنفسه وسط المدينة بين العلماء، شكّل ظَفَرُهُ بالأدب أساساً لتخليد نفسه ولتبوئه مكانةً داخل عالمهم الاجتماعي. بعبارةٍ أخرى، يبدو أن ابن بدير أخذ بنصيحة ابن طولون؛ المؤرخ والعالم الشهير في القرن السادس عشر، والعالم الذي اقتبستُ مقولته في بداية هذا الفصل. فقد امتلك هذا الحلّاق بعض المعرفة ولم «يضَيّع نفسه». فقد ألّف وكتب عن ذاته[12].

لم يكن دخول حلّاقٍ إلى عالم التأريخ أمراً دون عواقب، فالدخول -بحد ذاته- إلى هذا النمط الأدبي الذي اختص به العلماء، من قِبَل حرفيٍّ من شأنه، بالضرورة، أن يغيّر طبيعة هذا الأدب. فعلى سبيل المثال، يُدخِل ابن بدير على النص ملامحَ شكليةً وأدبيةً لم نعهدها في التأريخ، ويقدّم موضوعاتٍ جديدة وأبطالاً غير معهودين. وكانت النتيجة تقويضاً لمقصدية هذا الجنس الأدبي. أدى الابتعاد الواضح عن تقاليد التأريخ (ذلك العِلْم الجدير بالعلماء) تحت سلطة مؤلفٍ حلّاقٍ إلى أن الدولة لم تعد المصلحة العليا أو القضية الأساسية لهذا الجنس الأدبي. فيُخضِع ابن بدير ممثلي الدولة والأعيان إلى استجوابٍ قاسٍ وانتقادٍ مريرٍ مع أنه لا يتبنى رؤيةً ثورية تجاه المجتمع، بل إن رغبة ابن بدير -في الواقع- محافِظة بالدرجة الأولى، فهو يود إرجاع نظام اجتماعي وأخلاقي من الماضي (وهو نظام لم يوجد إلا بمخيلته). ولكن رغم نظرته المحافظة، يحوّل ابن بدير التأريخ من نص تقليدي هادىء وممتثل نسبياً، إلى منصة استجواب صاخبة دلّت على المستقبل. وإذا نظرنا للأمر من هذه الزاوية، نجد أن ابن بدير ومؤلَّفه ربما تنبّآ بظهور شخصيةٍ واضحة المعالم ونصٍ حاسمٍ في القرن التاسع عشر؛ أي شخصية مثقّف النهضة العربية ومقاله الصحفيّ.

منَ أهم ما يتناوله هذا الكتاب هو البحث عن مصادر سلطة الحلّاق، وكيفية استغلاله لهذه السلطة، ولأي غرضٍ (الفصول 1،2،5). كما ستتتبّع هذه الدراسة -أيضاً- ما حدث لسلطة الحلّاق (أي كتابه) بعد وفاته، وكيف تم الاستحواذ عليه بعد ذلك (الفصل 6). لكنّ أمراً أعظم يكمن وراء قصة الحلّاق، وهذا ما يسعى كتابي إلى وصفه. لم يكن استحواذ ابن بدير على هذا الجنس الأدبي عملاً فردياً بل عَرَضاً دلّ على ظاهرةٍ حيث إنه لم يكن الوحيد الذي انتهك قوانين أدب التأريخ لتحقيق مآربه الخاصة في القرن الثامن عشر. لقد انضم إليه مؤلفون آخرون لم تتلاءم خلفياتهم الاجتماعية مع هذا الجنس الأدبي، مثل مزارعيْن شيعييْن من جنوب لبنان، وكاتب سامريٍّ من نابلس، وموظفٍ بسيطٍ سنيٍّ من حِمص، وقسيسٍ من طائفة الروم

الأرثوذكس وجنديَيْن من دمشق. لذلك، مع أن جوهر هذه الدراسة يتمحور حول حياة حلّاقٍ وعَمله وما تبعه من تلقّي القراء لتأريخه وخضوعه للتنقيح، فإن هذه الدراسة تسلط الضوء على ظاهرةٍ أدبيةٍ اجتماعيةٍ غير مسبوقة ذات أهميةٍ تاريخيةٍ (الفصل 1، 3). إذ يمثل الحلّاق والمزارعان وكاتب المحكمة والكاتب السامري والقسيس والجنديّان تلك الظاهرة التي أطلقتُ عليها اسم «إحداث الكتابة» nouveau literacy.

مُحْدَثو الكتابة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر

ظاهرة «إحداث الكتابة» تعني وصول مؤلفين جدد من أصول اجتماعية ليس لها صلة بالعلم إلى حيز التأريخ، الذي كان -تاريخياً- حكراً على العلماء. لقد اختار هؤلاء المؤلفون الجدد كتابة التاريخ في نمط «اليوميات» أي تسجيل الأحداث التي عاصروها وليس تاريخاً عن الماضي. سأعرض الآن التوجه المفهومي لهذه الظاهرة من خلال دراسة العلاقة بين الأبعاد الأدبية والاجتماعية لهذا الجنس الأدبي، وسبر الأهداف والظروف التي يسّرت استيلاء هؤلاء الأفراد ذوي الخلفيات المختلفة على هذا النمط الأدبي، والعلاقة بين القدرة على القراءة (literacy) وعملية تملُّك نص التاريخ. سأطرح هنا فكرة أن ظهور هؤلاء المؤرخين الجدد لم يرتبط -بالضرورة- بانخفاض الأمية بين الناس، أو بأي ظاهرة لها علاقة بتزايد أعداد القادرين على القراءة والكتابة. بل إن ظهورهم يعد نمطاً من الاستحواذ الاجتماعي مرتبطاً بخاصيةٍ مختلفةٍ، وهي خاصية «القراءة الثقافية». لتفسير هذا المفهوم يجب علينا أن نبدأ بطرح فرضياتنا.

تنبثق هذه الدراسة من الافتراض أن النصوص أو بالأحرى الأجناس الأدبية مقسمةٌ اجتماعياً[13]. بعبارةٍ أخرى، تقع عملية إنتاج بعض الأنواع الأدبية واستهلاكها ضمن نطاق فئات اجتماعيةٍ محددةٍ، تحدثت عن اهتماماتها ورغباتها داخل فضاء خطابٍ ملائم، وتستغل هذه الفئات، في الوقت ذاته، النص كوسيلةٍ لتقديم ذاتها والحفاظ عليها وعلى استمراريتها كفئة اجتماعية[14]. فنمو نص التاريخ باللغة العربية مرتبط أشد الارتباط بتأسيس الدولة الإسلامية وظهورها، ومتعلق بالحفاظ على هذه الدولة وإكسابها الشرعية[15]. ومن البداية أخذ نص التأريخ الترتيب السنوي واعتمد التقويم الهجري الإسلامي[16]، وكان موضوعه الرئيس إنجازات الحُكام (والصعوبات التي واجهوها)، وتسجيل النص التأريخي لأفعال الحكام

ضَمِن تخليدهم أي بقاءهم واستمراريتهم، ومن ثَمَّ استمرارية الدولة نفسها[17]. وكان العلماء الدعامة الأخرى للنظام السياسي، فقد اعتمد وجودهم كفئة على وجود الدولة، لكونهم مصدر المعرفة الإسلامية وحُرّاس القِيم الدينية والأخلاقية ومنفذي الشريعة. لذلك كان من الطبيعي أن يبزغ العالم كالمؤرخ الأساسي للتاريخ الإسلامي، وأن يحتكر نص التأريخ[18].

لكن الجنس الأدبي لا يُنتَج فقط بسبب تشكيلات علاقات قوة وسلطة. بل تترابط معاً متطلباتٌ أدبيةٌ معينةٌ تتعلق بالترتيب، واللغة وصيغها، والمحتوى، وجميعها تعكس شروط الإنتاج والاستهلاك والممارسات الاجتماعية المحيطة بالجنس الأدبي. في بادئ الأمر، كان التأريخ قد اتَّخذ - كشكلٍ أدبي - مكانه في الفضاء الواقع بين العالِم والحاكم. بعبارةٍ أخرى، كان التأريخ أدب النخبة، والأهم أنه نمط ابتكره العلماء. لذلك، ارتبطَ التأريخ ارتباطاً وثيقاً بسلطة العلماء الذين حافظوا على المعرفة الإسلامية (الفصل 4).

إذا أخذنا بعين الاعتبار التداخل بين التأريخ والعلماء كفئة اجتماعية، فإن ظهور عددٍ من الأفراد ذوي الخلفيات المختلفة على ساحة هذا النوع الأدبي في القرن الثامن عشر ممكن أن تعد أكثر من مصادفة بل هي ظاهرة. فقد كان بعض هؤلاء المؤلفين الجدد ينتمي إلى سياقٍ لا علاقة له بالكتابة مثل الحلّاق والجنديين المذكورين آنفا. وحتى إن انحدروا من تقاليد ارتبطت بالعلم والكتابة مثل المزارعَيْن الشيعيين في جنوب لبنان[19]، والقسيس من دمشق، والكاتب السامري من نابلس، فإن نتاجهم الأدبي يختلف على نحوٍ ملحوظ بالمقارنة مع أنماطهم التقليدية. فهم يمثلون إما محاولةً غير مسبوقة لكتابة تأريخ (كالحلّاق والجنديين)، أو قالباً جديداً من المشاركة في خطابٍ تاريخي خرج عن الطابع الديني أو الطائفي على نحوٍ غير معهود. فقد اهتم هذا الخطاب الجديد بأمور الحياة اليومية، والشؤون الدنيوية المتعلقة بالأماكن التي عاش بها المؤلفون الجدد (فيصف تأريخ القسيس الدمشقي مدينته دمشق، ويصف تأريخ الكاتب السامري مدينته نابلس). ومع إلحاحي السابق على ارتباط العلماء بالتأريخ فأنا لا أستطيع الجزم أن العلماء كانوا المؤرخين الوحيدين قبل القرن الثامن عشر، إذ سنرى أمثلةً مختلفة في فصل لاحق. لكن ما يخص القرن الثامن عشر هو ظهور العديد من الكتاب من مشارب مختلفة، وجميعهم ألّفوا تواريخ في الوقت ذاته تقريباً. بعبارةٍ أخرى، هذه ظاهرة جديدة، وهي مساهمة مؤلفين من جميع المشاغل والأطياف في حيّز النص التاريخي في بلاد الشام إبان القرن الثامن عشر.

قبل الحديث عن أهمية ظهور هؤلاء المؤرخين الجدد من الضروري توضيح خلفياتهم الاجتماعية. إذ ينحدر هؤلاء المؤرخون، مثل الحلّاق والجنديْن وكاتب المحكمة الشرعية، من خلفياتٍ لم تكن مهيمنةً اجتماعيّاً أو اقتصاديّاً، أو حتى دينياً أوثقافياً مثلما هو حال القسيس والكاتب السامري والمزارعيْن الشيعييْن. ولكن لم يكن أيٌّ منهم مُعدماً أو مغلوباً على أمره. وفي الواقع، تمكن بعضهم من جمع ثروةٍ ما أو شغل منصبٍ رفيع نسبياً. وهذه حقيقة تفضي بنا إلى نتيجة مهمة، ألا وهي أن ظاهرة التأريخ الذي ألفه أفرادٌ من خارج فئة العلماء في القرن الثامن عشر تعكس ظاهرة أخرى، وهي الحراك الاجتماعي.

وفّر العصر العثماني في القرن الثامن عشر فرصاً اقتصاديةً وسياسيةً جديدة. إذ كان عصراً انتقلت فيه السلطة السياسية والمالية من إسطنبول، مركز الدولة، إلى الولايات. وأدى ذلك إلى بروز ظاهرتيْن جديدتيْن حاسمتيْن: حكم شبه مستقل، وملكية خاصة (تقريباً) للأراضي. لذلك يمكننا أن نعدّ القرن الثامن عشر نظاماً جديداً وعهد تدفّق اجتماعي، إذ أُعيد توزيع السلطتيْن السياسية والاجتماعية اللتين أدّتا إلى تشكيل بيوتات (households) وعائلات حاكمة جديدةٍ في الولايات. ويُعدّ تشييد المبانيَ العامة الضخمة والمنازلَ والقصور الفخمة أبرز دليلٍ على تدفق الثروات إلى دمشق. وقد عكسَ التغيير الذي طرأ على تضاريس المدينة الثروة والسلطةَ الجديدتين اللتين تمتعت بها النخبة، فأدى ظهور البيوتات الجديدة إلى تشكيل شبكات اجتماعية تسمح بدخول منتفعين جدد. فجميع المؤلفين في هذه الدراسة انتفعوا من هذه التشكيلات الاجتماعية الجديدة، وشهدوا تغييراً في مواقعهم الاجتماعية سواء أكانوا أفراداً أو جزءاً من فئة دينية أو طائفية. لذلك دفعتهم رغبتهم في الحصول على موقع اجتماعي جديد إلى التأليف. فكانت تلك لحظة انفتاح في التركيبة الاجتماعية، سمحت للحراك والفرص والصفقات الجديدة. فنص تأريخ اليوميات (أو تأريخ الأحداث المعاصرة) لهو نص ملائمٌ جداً لعقد صفقات اجتماعية جديدة. وبما أن مؤلف اليوميات سجل الأحداث التي تقع حوله، فهو -إذن- محور تأريخه، فضلاً عن أن نمط اليوميات يوفر فضاءً كافياً للتعبير عن الذات. ومع أن مقصدية تأريخ اليوميات لم تكن تستهدف السيرة الذاتية، فإن هذا النمط سمح للمؤلف أن يكتب عن نفسه وواقعه بالنص. بعبارةٍ أخرى، شكّل تأريخ اليوميات أداةً فعّالةً لتشكيل الذات وتقديمها. إذن، كتب هؤلاء المؤلفون الجدد الذين تغير أو أوشك أن يتغير موقعهم الاجتماعي تأريخاً لتخليد أنفسهم، أو لعرض «ذاتهم الجديدة» في الوضع الاجتماعي الجديد، لكنهم سطروا تاريخاً لا يخص أحداث

الماضي، بل قدموا وثيقة معاصرة، ليتمكنوا من استغلال الفرصة للحصول على مكانةٍ أفضل في حاضرهم آنذاك، أو ليعززوا المكانة الجديدة التي حازوها حديثاً. إذن، فالدافع الرئيس الذي حفّز هؤلاء المؤرخين الجدد على الكتابة كان توفر فرصة التغيير في الحيز الاجتماعي أو رغبتهم بإثبات موقعهم الجماعي المكتسب حديثاً أو عرضه. يبدو أن المؤلِّفين الجدد امتثلوا لكلمات العالم والولي الدمشقي المشهور عبد الغني النابلسي القائل «**الكتاب قوة**». فبين أيدي المؤرخين الجدد الكتاب يمنح القوة الاجتماعية (ويعرضها أو يسجل الرغبة بها).

يجدر بنا الآن توضيح بعض الأمور التي تتعلق بالمؤلفين الواردين في هذه الدراسة، ولا سيما أولئك الذين لا ينحدرون من تقاليد الكتابة مثل الحلّاق والجنديّيْن. علينا أن نتذكر أن المؤرخين الجدد ألفوا كتبهم بغية نشرها (فلم تكن كتبهم سجلاتٍ خاصةً مع أن أحد المؤرخين في دراستنا هذه أراد لكتابه، على ما يبدو، أن يكون مذكراتٍ خاصةً). ولندرك ثقل ما فعله هؤلاء المؤرخون علينا أن نقارنه ضمن حاضرنا الحالي. فبمقاييس اليوم وفي عصر انتشار القراءة في معظم الطبقات الاجتماعية، هل يوجد حلّاقون أو جنود يكتبون (أو يجرؤون على محاولةِ كتابةٍ) كتباً أكاديمية أو حتى كتباً ثقافية عامة؟ أطرح هذا السؤال لأن معظم دراسات التاريخ الاجتماعي الحديث تربط ظاهرة إنتاج الكتب من قِبَل فئات اجتماعية جديدةٍ بمحو الأميّة وانتشار قدرة القراءة والكتابة بين هذه الفئات. إحدى المداخلات في هذه الدراسة هو فك الربط بين عملية إنتاج الكتب من جهة والقدرة على القراءة والكتابة من جهة أخرى، فالقدرة على القراءة والكتابة هي شرطٌ مسبق لاستهلاك الكتب، لكنه لا يوفر بحد ذاته الوسيلة لإنتاجها، لأن إنتاج أي كتابٍ يتطلب أن يكون الكاتب واثقاً أن سلطته جديرةٌ بالثقة ويمكن للقُراء تقبلها. بالإضافة إلى ذلك، عليه التوثق من وجود سوقٍ لتسويق منتجه، وأنّ دوره كمنتج (على النقيض من دوره كمجرد مستهلك) سيُقبل. باختصار، لا تدل هذه الظاهرة التي نحن بصدد دراستها على تزايد أعداد القارئين من العامة، بل تدل على ظهور سلطةٍ جديدةٍ داخل مجموعاتٍ اجتماعيةٍ حديثة الارتقاء. فهي ظاهرة تعكس بروز سلطةً في حقل التاريخ تمتع بها مجموعة أفرادٍ من خلفياتٍ متباينةٍ ولا رابط يجمعهم. وبطريقة أو أخرى، اتصف القرن الثامن عشر بخاصيةٍ ما منحت حلّاقاً وجنديّيْن رخصةً تأليف كتب. أما فيما يتعلق بتاريخ محو الأمية الذي تُعد محاولة قياسه صعبةً وغير دقيقةٍ في عصر ما قبل ظهور الآلة الطابعة، فدراستي هذه تفترض (وسنوثق ذلك فيما بعد) أن في معظم مدن العالم الإسلامي وجدت دوماً فئات شعبية

خارج حلقة العلماء[20] ملكت قدرة القراءة. لذلك ترتبط ظاهرة بروز مؤرخين جدد بنوعٍ آخر من القراءة وهو «القراءة الثقافية». وحين نأخذ بعين الاعتبار قائمة المؤلفين كاملةً التي ذكرناها سابقاً - سواء جاؤوا من ثقافات ارتبطت بالعلم والكتابة أو لم ترتبط به - فإن اختيارهم كتابة نوعٍ أدبي لا صلة له بثقافتهم بالإضافة إلى كونه مرتبطاً تاريخياً بالعلماء، يدلُّ بحد ذاته على معرفتهم، مهما كانت هذه المعرفة بدائيةً، بثقافة العلماء وقواعد عِلمهم وطقوسها التي تعد جزءاً لا يتجزأ من نص التأريخ ومتطلباته الرئيسة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هؤلاء المؤلفين لا ينتمون أصلاً إلى النص التأريخي الإسلامي، فإننا ندرك أن معرفتهم بهذا النوع الأدبي والثقافة المحيطة بإنتاجه واستهلاكه كانت معرفة -نسبياً- حديثةً. فقد وصلوا مؤخراً (أو أوشكوا على الوصول) إلى موقع اجتماعي جديد ومجالٍ أدبيٍّ وثقافيٍّ معيّن. فهُم حديثو الاطلاع على ثقافة النصوص، أي «مُحْدَثو الكتابة».

استوحيت مصطلح «مُحْدَثي الكتابة» من مصطلح «مُحْدَثي النعمة» أي «nouveau riche»، وقد جرّدته من إيحاءاته الازدرائية، واستخدمته ليشير إلى الثروة الثقافية المكتسبة حديثاً، فبوصولهم إلى منصة علم التأريخ أصبح هؤلاء المؤرخون الجدد أشبه بانتهازيين مُحْدَثي النعمة، ذلك أنهم جمعوا بين التقاليد الأدبية القديمة والثروة الثقافية الحديثة. جاؤوا «بأمتعتهم القديمة» وميراثهم اللغوي وتقاليدهم الأدبية المميزة التي كانت جميعها غير مألوفة داخل أنماط النصوص المكتوبة ومنها التأريخ. ولم تكن الأخطاء التي ارتكبها المؤلفون الشعبيون متعلقةً بشكل النوع الأدبي فقط، بل تجاوزته إلى المضمون، إذ أدخل بعض المؤلفين الجدد، بلا خجل، إلى التأريخ أموراً غير مقبولة ضمن تقاليد هذا النوع الأدبي. فنتيجة تملُّكهم هذا الشكل الرفيع وإضافتهم بعض المطيّبات الخاصة المشتقة من خلفياتهم الاجتماعية والثقافية، قدّم هؤلاء المؤلفون نمطاً جديداً من التأريخ يختلف عما كتبه العلماء آنذاك. فبإحداثهم للكتابة أحدثوا أدباً جديداً.

«*حوادث دمشق الشام اليومية*» لابن بدير

يشكِّل التأريخ المنشور الذي ألفه الحلّاق الدمشقي شهاب الدين أحمد أحد أكثر المصادر انتشاراً بين الباحثين في تاريخ بلاد الشام في الحقبة العثمانية. فقد حقق هذا النص المنشور العالم الدمشقي محمد سعيد القاسمي (المتوفى عام 1900) وقام باختصاره في أواخر القرن التاسع عشر. يقول القاسمي: إنه قام «بتنقيح» لغة هذا التأريخ ومضمونه. وسيكون تأثير استراتيجيات

التنقيح التي استخدمها القاسمي لمراجعة هذا العمل السردي الذي ألفه حلّاق دمشق موضوع الفصل السادس. ويكفي هنا أن نذكر أن القاسمي أطلق لقب «البديري» على أحمد بن بدير، فشاع هذا اللقب وعُرِف به بعد ذلك بين الباحثين. ثم قام الدكتور أحمد عزت عبد الكريم بتحقيق النص المنقح من قِبل القاسمي. ونُشِرت هذه النسخة في دمشق عام 1959 تحت عنوان «*حوادث دمشق اليومية*»، واسم المؤلف فيها أحمد البديري الحلّاق[21].

تستخدم هذه الدراسة النص الأصلي؛ إذ توجد نسخةٌ وحيدة ضمن مجموعة مكتبة تشيستر بيتي في دبلن في إيرلندة. وسأستخدم اسم ابن بُدير عند الحديث عن المؤلف، وهو الاسم الذي يظهر على صفحة غلاف المخطوطة الأصلية غير المنقحة، متجاهلةً لقب (البديري) الذي منحه القاسمي لحلّاق دمشق[22].

يغطي تأريخ ابن بدير السنوات الهجرية الواقعة بين 1154–1175؛ أي 1741–1762 ميلادي. ويستخدم ابن بدير التقويم الهجري في تأريخه. بالإضافة إلى ذلك لا يستخدم المؤلف الشهور لتفصيل تاريخ الأحداث وتدوينها، لذلك يبقى تأريخه حوليّاً على نحوٍ صارم. وبمجرد أن يحدد ابن بدير السنة، تسيطر الأحداث على تأريخه. بعبارةٍ أخرى، يختار ابن بدير ما يظن أنه يستحق التأريخ، ثم يسجل التاريخ واليوم الذي وقع فيه الحدث. ويُستثنى من هذا المنحى الإعلان السنوي الخاص بحلول شهر رمضان، ولعل ذلك يعود لأهميته الدينية.

كما هو معتاد في مثل هذا النوع الأدبي، اهتم تأريخ ابن بدير بالأخبار السياسية، مثل: تعيين أو صرف الحكام وغيرهم من شخصيات السلطة، والمناوشات والصراع المسلح الدائر في شوارع دمشق والأقاليم المحيطة بها. ولأن تأريخه محليّ النكهة، فقلما ينقل تقارير تتعلق بالأحداث السياسية خارج حدود بلاد الشام. ونجد كذلك في تأريخ الحلّاق المخزون الاعتيادي الذي يُكوّن التاريخ، مثل: الكوارث الطبيعية، والأوبئة، والظواهر المناخية الاستثنائية، والحوادث الخارقة.

وتتكرر قوائم أسعار الأطعمة المزروعة والأغذية الرئيسة – وأحياناً مباشرةً بعد التدوين السنوي – على نحوٍ مدهش في تأريخ ابن بدير. ويُعزى اهتمام مؤلفي التواريخ بأسعار الأطعمة إلى أنها كانت مقياساً لنشاط الأسواق وعدالة الحاكم (أو ظلمه). فكان إدراج الأسعار مهيمناً تقريباً على تأريخ ابن بدير، ويتبعه عادةً دعاء لمعونة الله.

لا يحتوي تأريخ الحلّاق، على النقيض من بعض التواريخ في العصر ذاته، على تقارير منتظمة

عن أخبار قوافل الحج السنوية ورحلتها باتجاه مكة ذهاباً وإياباً، أو «الخزينة المصرية»، وهي القافلة التي تنطلق سنوياً حاملةً الإيرادات، التي يدين بها الإقليم المصري لإسطنبول. ويحتفظ المؤلف بذِكر القوافل عندما تحصل فيها حوادث مثل تعرضها لهجمات البدو، أو إصابتها بكارثةٍ طبيعيةٍ. وسنرى كيف يؤدي استثناء ابن بدير للأحداث المنتظمة والمتكررة إلى إضفاء نبرةٍ ملحّةٍ خاصةٍ، وتضمين رسالةٍ سياسيةٍ مغايرةٍ.

وعلى النقيض من التأريخ الذي كتبه مُحْدَثو الكتابة الواردون في دراستنا، يحاكي نصُّ ابن بدير محاكاةً تقترب من تأريخ العالِم نتيجة انطوائه على فن التراجِم. فعند وصفه وفاة عالمٍ أو ولي – وفي بعض الحالات وفاة أحَد أفراد العائلة أو أحد الأصدقاء – يُضمّن ابن بدير ترجمته (أي سيرة حياة المتوفى) بطريقة العالِم المتمكّن وأسلوبه. وسنرى فيما بعد كيف يستفيد ابن بدير من التراجم. وكما هو الحال مع التأريَخ الذي ألّفه العلماء يمنحنا ابن بدير تأملاتٍ شعريّةٍ لإحياء ذكرى أحداثٍ خاصة مثل زيارته لضريح ما أو نزهةٍ ما.

لابد أن محلّ الحلّاقة الخاص به كان مكاناً للثرثرة حول ما يجري في المدينة. وفي حين نادراً ما ينقل المؤرخون الآخرون المدرجون في دراستنا أخباراً تتعلق بمغامراتٍ جنسيةٍ طائشةٍ، لا يشعر ابن بدير بالحرج من نقل أخبار الخيانات أو حكاياتٍ فاضحةٍ عن الغيرة الجنسية[23]. وغالباً ما يقص ابن بدير هذه القصص الإباحية لبيان ما رآه دليلاً على انحدار النظام الأخلاقي، فهي ليست مجرد حكاياتٍ خلقتها متعة الثرثرة.

جديرٌ بالذكر أن النص الذي كتبه ابن بدير لا يحتوي على بدايةٍ ونهايةٍ. ومع أن غياب الخاتمة قد يشير إلى موت المؤلف المفاجئ، فإن غياب الخطبة (أي الافتتاحية) المعتادة يوحي بضياع جزء من النص بعد انتهاء عملية التأليف. بالإضافة إلى ذلك، يذكر المؤلف أنه كتب قطعة تأريخ (و«قطعة التأريخ» في هذا السياق هي بيت شعر يساوي مجموع حساب حروفه تاريخ السنة التي وقعت بها الحادثة)، عند وفاة ابنه وجعلها «في مقدمة كتابه»[24]، لكن في الواقع لا يظهر أي منها في مقدمة الكتاب. يدل ذلك -أيضاً- على أن أجزاء من هذا التاريخ مفقودة. ومن المثير للاهتمام أن النسخة المُنقحة من قِبل القاسمي تغطي السنوات والأحداث نفسها. إذن من المحتمل أن المنقِّح استخدم المخطوطة نفسها التي استخدمتُها في دراستي هذه (وسنرى كيف أن بعض الملاحظات الهامشية قد تكون خاصةً بالقاسمي) أو نسخةً طبق الأصل عنها. وتجب الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من كون النص الأصلي ينتهي بتأريخ عام 1176 هجري، يدّعي المحقق القاسمي -وادعاؤه

صحيحٌ تماماً- أن الحلّاق أضاف عاماً آخر بالخطأ فنُسخته، تنتهي -في الواقع- بتأريخ عام 1175 للهجرة.

لطالما سألني كثيرون لماذا أصدق كلام الحلّاق، أو بعبارةٍ أكثر دقةً لماذا أعتقد أن المؤلف حلّاقٌ وليس منتحلاً؛ أي مؤلفاً يدّعي أنه مزيّن. فكان جوابي دوماً: «لا يوجد (في الكتاب) ما يكفي من المواسي والمقصات»[25]. ولو كان المؤلف منتحلاً لجعل من دكان الحلّاقة منصةً لسرد أحداثه، واغتنم كل فرصة لعرض ما هو متوقع من حلّاقٍ، وكل ما يوجد داخل دكانه. سنرى خلال الكتاب أنّ ذِكر الحلّاق لمهنته ودكانه عَرضيّ تماماً. وفي الواقع، ينصب اهتمام ابن بدير بدرجةٍ كبيرةٍ على مدينته والأحداث التي وقعت فيها، وحالات الوفاة التي حدثت في زمانه.

ومصداقية الحلّاق فيما يتعلق بالأحداث، التي يرويها، يؤكّدها باحثون استخدموا تأريخ ابن بدير كمرجعٍ على نحوٍ مستفيضٍ، وقاموا بتدقيق ومقارنة معلومات الحلّاق مع مصادر أخرى.[26] وكما هو الحال مع النصوص المؤَلفة في عصر ما قبل الحداثة، يسجل ابن بدير كل ما يبدو مدهشاً وغير واقعي بالنسبة لنا، تماماً مثل كرامات (أي معجزات) الأولياء. ومن الواضح أن ابن بدير، في كل مرة يصف فيها حدثاً غير اعتيادي، كان ينقل إشاعاتٍ مع أنه كان بالطبع يصدقها[27]! فيُظهِر الحلّاق ميلاً نحو المبالغة يدعمه الاستخدام الوافر للسجع (أي النثر المُقفى)، لكن ابن بدير يدرك متى يجب عليه أن يُدرج ضمير المتكلم الواثق؛ أي الشاهد على الأحداث عندما يعتقد أن سرده قد يتعرض للتشكيك بمصداقيته. فعلى سبيل المثال يقول ابن بدير: «**نظرتُ أنا بعينيّ من غير إخبارِ المرجةَ طايفة [أي طافية] كأنها بعض البحار**»[28].

كما هو الحال مع نصوص أخرى (ولأن النص يُعرّف بوصفه فضاءاً عاماً) نجد درجةً عاليةً من الجهد المبذول من جانب المؤلف لتشكيل ذاته وموازنة تصريحاته وتدبيرها. أما إلى أي مدى يستغل ابن بدير تأريخه ليُصوّر ذاته بأساليب إطرائية، فسيكون هذا موضوعاً رئيسياً في كتابنا. سنرى كيف يتوق الحلّاق إلى التفاخر بعلاقاته مع وجهاء المدينة من نخبة العلماء. مع ذلك لا ينصب اهتمامي على مدى صدق روايته ودقتها فيما يتعلق بتواصله مع مشاهير العلماء والأولياء ذوي الكرامات بقدر ما سأحاول تسليط الضوء على محاولة الحلّاق تمثيل ذاته والوسائل التي يسخرها لتحقيق ذلك. وحتى لو كان هدفي مختلفاً، لا أجد سبباً لعدم تصديق الحلّاق. وسنرى أن للحلّاق أصدقاء رفيعي المستوى، وآخرين متواضعين أسبغ عليهم القَدْر ذاته من الاحترام. لنوجز القول، مع أن ابن بدير كان متلهفاً ليؤكد سلطته الاجتماعية، ويُخفي ضعفه فلا يبدو أنه

غيّر أو شوّه الواقع. ففي نهاية المطاف، لم يكن ابن بدير يكتب في معزلٍ عن محيطه، أو تحت اسمٍ مجهول. لقد تخيل أنه يخاطب جمهوراً، ويعرض أمامه تاريخ مدينته التي كانت مدينة جمهوره أيضاً. ولو كان كاذباً لافتُضح أمره في الحال، ولم يكن حلّاقنا مغفلاً.

الفصل الأول

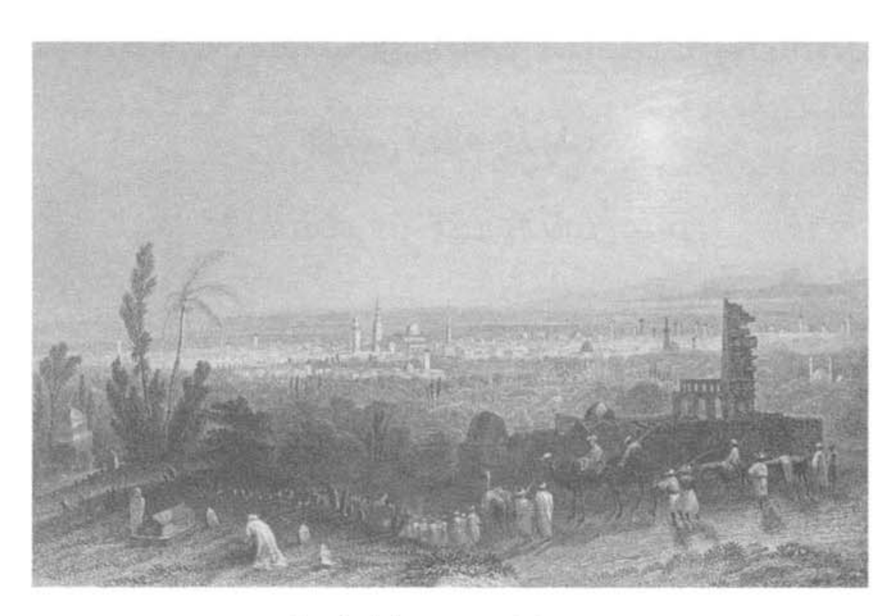
فوضى نظامٍ جديدٍ:

بلاد الشام في القرن الثامن عشر

يجدر بنا تكرار ما ذكرناه سابقاً، وهو أن الأمر المدهش لا يتعلق بكون حلّاقٍ في القرن الثامن عشر كان قارئاً، بل بالسلطة التي اكتسبها. يبحث هذا الفصل في مصادر السلطة التي اكتسبها مُحْدَثو الكتابة. ما الذي غرس الثقة في نفس حلّاقٍ، وقسيس، ومزارعين شيعيين، وكاتب سامريٍّ، وكاتب محكمةٍ حمصي، وما الذي حفّزهم على الكتابة؟ وما هو المحيط الاجتماعي والثقافي لبلاد الشام في القرن الثامن عشر، الذي حث ودفع هؤلاء الأشخاص، الذين تقع مِهَنهم خارج حلقة مهن العلم والعلماء، نحو مهنة الكتابة ولا سيما التأريخ؟ موضوع هذا الفصل هو تفسير إحداث الكتابة كظاهرةٍ اجتماعية.

في محاولة بحثي عن مصادر سلطة مُحْدَثي الكتابة سأركز على دمشق؛ مسقط رأس الحلّاق. ويتضح امتلاك ابن بدير لمدينته في تحديده معالِمها، من أحيائها إلى شوارعها وأسواقها وحمّاماتها ومقاهيها ودكاكينها ومساجدها ومدارسها. ففي تأريخ ابن بدير تتشكل خريطة حيث لا تبدو المدينة مجرد أسماء أماكن بل موطناً حقيقيّاً. فهي موطنٌ لكل أنماط البشر، مثل: الوجهاء أو الأعيان، والعلماء، والتجار، والجنود، والمتصوفين، وأصحاب الدكاكين، وبائعات الهوى، وحتى المجاذيب. هي مدينةٌ تزخر بالجمال الطبيعي والبَرَكة، لكنها -أيضاً- مكانٌ للجريمة الغامضة، وحالات الانتحار الغريبة، والحفلات الماجنة الصاخبة، والخيانات الزوجية. هي مسقط رأس العالم المتصوف المعروف عبد الغني النابلسي، والشاعر المشهور بهلول، وبائعة الهوى الفتّانة سَلَمون[1]. مع أن ابن بدير كان يشعر بالغضب والاستياء بسبب الفساد والفوضى المنتشرة في دمشق، فقد صوّر مدينةً جميلةً، وروى لنا أحداثها بحب وفخر وإحساس بالتملك.

لا تنبع أهمية دمشق من حقيقة كونها مسقط رأس الحلّاق فقط، وإنما لأنها إحدى أهم خمس مدن في الإمبراطورية العثمانية، وكانت عاصمة الولاية المسمّاة باسم المدينة. كانت دمشق مركز الحكم العثماني في المنطقة، تتلقى أوامر الإمبراطورية وهباتها، وتستقبل موظفيها. فهي النقطة



صورة رقم (1): دمشق من أعلى الصالحية.

التي توزعت السلطة العثمانية منها ومكان تنافس الناس على هذه السلطة. إذن، كانت دمشق أشبه بعالم الإمبراطورية المصغر، وعكست بذلك خصائص إسطنبول؛ عاصمة السلطنة العثمانية. وبالإضافة إلى أهميتها السياسية، تميزت دمشق بثروتها الثقافية والاجتماعية (ومن ثم بثروتها الاقتصادية) الوافرة. كانت دمشق تاريخياً إحدى أهم مراكز العلم في العالم الإسلامي، ولذلك أصبحت في القرن الثامن عشر نقطة انطلاق الحج إلى مكة المكرمة. وبفضل هذه الميزات باتت دمشق مركزاً لتدفق طالبي العلم والبركة. لهذه الأسباب مجتمعةً، دمشق - العاصمة العثمانية بامتياز - هي المكان الأول للبحث عن مصادر السلطة في بلاد الشام إبان القرن الثامن عشر، بل حتى عن مصادر سلطة «غير المتنفذين» وغير المهمين مثل مُحْدَثي الكتابة. ففي دمشق كانت تجري الأحداث بتدفق نهر بردى.

كانت بلاد الشام في القرن الثامن عشر تمثِّل تركيبة اجتماعية وسياسية جديدة؛ أي نظاماً جديداً من نوعٍ ما. وقد تَشكّل هذا النظام الجديد بسبب ظهور عائلات وبيوتات جديدة وشبكة علاقاتٍ متنوعةٍ منحت الأفراد والجماعات فرصاً جديدةً، وأحدثت لكثير منهم تغييراتٍ في المكانة الاجتماعية.

وسوف أتتبع معالم هذا النظام الجديد، وسأسبر المجريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

التي مهّدت لظهوره، وسأوضح هذا التغيير من خلال تبيين اختلاف المعالم والتضاريس الحضرية. حيث وجدت في وجه المدينة مظاهر إعادة تشكيل الخريطة الاجتماعية. وجدت في التضاريس المدينية المتغيرة مشاهد الاستعراضية والعنف وثقافة جديدة تتسم بالاجتماعية والتواجد في الأماكن العامة خارج حدود الفضاء الخاص. وقد تجلت هذه الاجتماعية الاستعراضية في المباني الفخمة التي تميز بعضُها بطرازٍ إمبراطوريٍّ، والبروز الواضح لقطاعاتٍ جديدةٍ من المجتمع مثل المرأة والأقليات في الأماكن العامة. ولم تمّثل هذه التغييرات، في نظر المعاصرين آنذاك ومنهم الحلّاق، نظاماً جديداً بل حالةً من «الفوضى» المحضة. وأنا أعتقد أن التأريخ الذي كتبه مُحْدَثو الكتابة يشكل جزءاً لا يتجزأ من هذا التغيير الاجتماعي الثقافي، فهو أشبه بفوضى أدبيةٍ خلقها النظام الجديد.

لقد استفاد الحلّاق وجميع المؤرخين في دراستنا من التغييرات التي حدثت في المنطقة، سواء كانوا أفراداً أو جزءاً من فئة أو طائفة. لقد أدى تعزيز مكانتهم الاجتماعية إلى منحهم الثقة للاحتفاء بل للتباهي بارتقائهم مواقع اجتماعيةً جديدةً. ومن ناحية أخرى، ارتفعت المخاطر المرتبطة بتلك المكانة، فباعتلاء مكانة جديدة يزداد احتمال الخسارة. وسواء أرادوا إحصاء نِعَم هذا المنصب، أو استنكار أمر ما، أو التذمر من انصرام الزمن، فلقد كتب هؤلاء المؤرخون تأريخاً ليتداولوا أموراً وقعت في عالمهم المتغير. ولأنهم عاشوا تجربة الحراك الاجتماعي من مكانة إلى أخرى، واستحثتهم مشاعر الخوف والأمل في مناصبهم الجديدة، فقد اتَّخذ هؤلاء الكتاب من إشهار النص الموقعية التي يتفاوضون منها، ويستعرضون عبرها أوضاعهم المتغيرة الجديدة. لذلك كانت معظم مؤلفاتهم استعراضاً عاماً أو «أنصاباً تذكاريّة» زهيدة الثمن، تحاكي فن العمارة الحضري الجديد.

إعادة تنظيم الخريطة الاجتماعية

على الرغم من الهزيمة العسكرية وخسارة الأقاليم الواقعة تحت سيطرتها (أو حتى بسببها)، يمكن أن تعد السلطنة العثمانية طوال القرن الثامن عشر إمبراطوريةً مؤلفةً من نظام جديد[2]. ولعل أبرز توضيح لهذه الظاهرة سياسيّاً يتمثل في انتقال السلطة خارج حدود قصر السلطان إلى قصور الوزراء. لذلك شهدت العاصمة ظهور عائلات «الباشوات الوزراء»[3]، في حين شهدت الولايات نشأة عائلات مهيمنة من الحُكّام المحليين[4]. وبات الحُكم المحلي في دمشق يطغى

عليه نظام الأُسَر الحاكمة. فعلى سبيل المثال، حكمت أسرة العظم ولاية دمشق أكثر من قرنٍ باستعراضيةٍ ومباهاةٍ وأبهةٍ بأسلوب البلاط الملكي[5].

كانت عائلة العظم، بطرائق متعددةٍ، تمثل نظاماً جديداً. وقد ظهر هذا النظام مع ظهور نظامٍ ضريبيٍّ جديدٍ، هو «المالكانة»، إذ منحت إسطنبول إقطاعات لمستفيدين محليين مقابل مال يدفع مقدماً. ومن ثم أصبحت الأراضي والعقارات المُقطَعة أقرب إلى الملكية الخاصة[6]. واستفاد من هذا النظام الإقطاعي الجديد الولاة والنخبة سواء العلماء أو العائلات التي اشتهرت في التجارة. وكانت العادة السائدة هي المزايدة على شراء حقوق الإقطاعات بأعلى الأسعار. فكما يقول المثل: «المال يجر المال»[7]؛ فمن تمكن من دفع مبلغ مقدم أو حاز مالكانة، ضَمِن ثروة طائلة[8]. وفي محاولةٍ لتفسير ظاهرة بروز الأعيان في القرن الثامن عشر، توصل الباحثون إلى أن نظام المالكانة شكّل أساساً اقتصاديّاً مهمّاً، مكّن تلك الشخصيات والعائلات الجديدة من الهيمنة اجتماعيّاً وسياسيّاً.

وساهم عاملٌ اقتصاديٌّ آخر، على ما يبدو، في إحداث التغييرات في المشهد السياسي إبان القرن الثامن عشر؛ وهو الحاجة إلى تعزيز التجارة العالمية، ويُعزى ذلك إلى حاجة أوروبا المتنامية لمحاصيل مثل القطن والحرير والحبوب. وقد عكس بروز المدن المطلة على المرافئ، على حساب المراكز التجارية البرية، تحولاً في أنماط التجارة نحو البحر[9]. على أن الفكرة التي أرغب في تأكيدها هنا تتمثل في أن الاندماج في السوق العالمي جلب ما هو مُتوقع من هذا النوع من الاندماج: أي سُبل السلطة السياسية والاقتصادية. ولعل هيمنة الشيخ البدوي الظاهر العُمَر (المتوفى سنة 1775)، هي أفضل مثالٍ لتوضيح الأمر[10]. فقد احتكر العُمَر تجارة القطن في فلسطين، ولذلك اكتسب القوة والجرأة لتحدي الحكم العثماني من عكَا، مدينته الساحلية المحصَنة حديثاً. وسنرى فيما بعد ظهور العُمَر في جميع أنحاء بلاد الشام ومن ثم في أغلب تواريخ تلك الحقبة. وغالباً ما كان يوُصَف العُمَر بأنه عاصٍ للدين والدولة، ولكن أحياناً بأنه عنوان الشهامة والكرم، وِفقاً لوجهة نظر المؤرخ الذي كتب عنه. لقد تمكن هذا الشيخ من تضليل ممثلي الحكم العثماني لفترةٍ طويلةٍ من الزمن. وسواء أكان «سرسرياً» أو «شيخ الشباب»، فقد تميزت ثورة الظاهر العمر بأسلوبها الخاص[11]، مما جعله موضوعاً لروايات ملحمية ودرامية متنوعة سنناقشها في الفصل الخامس.

تميزت بلاد الشام في القرن الثامن عشر -أيضاً- بنظامٍ طائفيٍّ اتضح في بروز جماعة الروم الكاثوليك. يعود تاريخ هذه الطائفة المنشقة إلى نهاية القرنً السابع عشر، إلا أن هيمنتهم، التي

برزت في القرن التالي، تضافرت مع دورهم الفاعل في تنشيط التجارة في منطقة البحر الأبيض المتوسط. وكان هدف تحول هذه الجماعة إلى منهج الكاثوليك التحرر من سلطة البطريركية الأرثوذكسية في القسطنطينية. ومن الملاحظ أن نهضة هذه الطائفة كانت على حساب طائفة الروم الأرثوذكس، شريكتها السابقة التي شاطرتها المذهب ذاته، وقد حلَّت طائفة الروم الكاثوليك محلَّ الطائفة اليهودية المحلية في أواخر القرن الثامن عشر، ولا سيما عائلة فارحي التي كان أفرادها آنذاك جامعي الرسوم الجمركية والممولين المفضلين[12].

وصفتُ هذا النظام الجديد فيما أدرجته حتى هذه النقطة بلغة «النهوض» و«الانحطاط»، وهما المصطلحان المستخدمان حالياً في الدراسات الأكاديمية الحديثة. ولكننا يجب أن لا ننظر إلى قصص النهوض والانحطاط تلك على أنها تحركات معينة ومحدودة داخل مجتمعٍ ثابتٍ. بل سأطرح فكرة أن ظهور تلك الشخصيات والعائلات والمجموعات الجديدة عكس تغيراً اجتماعياً عميقاً وشاملاً، إذ شهدت المجموعات «الواقعة في الوسط» (لنَقُل، على سبيل المثال، الحلّاق والمزارع والجندي)، وتلك التي لم تُهيمن ثقافيّاً (لنَقُل، على سبيل المثال، القسيس أو الكاتب السامري) تغيراً في مكانتها الاجتماعية، أو كانت جاهزةً لخوض هذه التجربة. وحتى نتمكن من رؤية الفئات المختلفة خارج طبقة الأعيان، علينا أن نصوّب المشهد لنسلط الضوء على كيفية تشكل النخبة الجديدة والأمكنة، التي مارست فيها سلطتها أكثر من تركيزنا على هويتها. بعبارةٍ أخرى علينا أن نركز على محركات الشبكات الاجتماعية الجديدة المبنية على علاقات منفعة كانت بؤرتها بيوتات النخبة[13].

يمكننا القول إن النظام الجديد يتلخص، ببساطة، في ظهور وهيمنة عائلاتٍ جديدةٍ، أصبحت بيوتاتها مركزاً لشبكات اجتماعية، امتدت إلى ما وراء صلات القربى. لقد اختلفت طبيعة هذه البيوتات ومدى سلطتها بحسب مهنة العائلة ونشاطها الاجتماعي والسياسي. وسواء رأسَ هذه البيوتات عسكريون ممن شغلوا وظائف إدارية، أوتجار أثرياء، أو علماء بارزون، فقد كانت جميع هذه العائلات ذات ثروات طائلة وطابع محلي تتنافس فيما بينها. احتاجت تلك العائلات أن تُنمّي علاقاتها خارج حدود بيوتاتها المحلية داخل الأماكن الأكثر أهمية، ونعني بذلك داخل عاصمة الإمبراطورية العثمانية ذاتها، للحفاظ على استمرار سلطتها.

مع أن الإشكالات التي دارت بين الأعيان المحليين ومناصريهم في إسطنبول باتت معروفةً للباحثين، فإن اهتمامنا هنا ينصب على الشخصية المحلية التي أدارت هذه البيوتات.

فلكونها بؤرا للشبكات الاجتماعية، لم تستطع تلك البيوتات الجديدة - التي قامت في عواصم الولايات والسناجق[1] - أن تحفظ مكانتها من خلال مناصرة إسطنبول فقط، بل احتاجت إلى دعم ونصراء محليين. فشكّلت عائلات الأعيان فصائل وتحالفاتٍ تجاوزت المهام الاجتماعية والخطوط الطائفية. وبوصف الأعيان واهبين وداعمين، فقد تمكنوا -أيضاً- من إيجاد منتفعين في الجوار، ومع كونهم أقل شأناً، امتلك هؤلاء المنتفعون خبرات وقدرات على تقديم خدماتٍ ومنافع سهّلت نهوض العائلات والحفاظ على مكانتها وحتى على قدرتها بتشكيل طرزها الخاص. بعبارةٍ أخرى، كانت المنفعة التي التُمِست من الطبقات الرفيعة، وامتدت باتجاه الطبقات الأدنى، هي المحرك الجديد، حيث شكّلت البيوتات الجديدة بالضرورة «**جسراً بين النخبة وغير النخبة**»[14]. وإذا وافى الحظ شخصاً عادياً - مثلاً الحِرفيّ أو الجنديّ أو الكاتب، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم - أن يدخل احدى هذه الشبكات للخدمة والانتفاع أصبح في موقع أقرب من مركز السلطة. لذلك كان بإمكان الحِرفيّ، أو أي فرد من الأفراد الأقل شأناً المشاركة والتّأثر بالتدافع الاجتماعي المحيط بهم. لذلك قدّم النظام الجديد فرصاً لجميع أفراد المجتمع وليس للنخبة فقط.

إذا نظرنا للأمر من هذا المنظور نجد أن ظهور طبقةٍ جديدةٍ من الأعيان، وطائفة الروم الكاثوليك، والقادة المحليين لم يعد مجرد ظاهرة منفردة أو عرضيةٍ. في الواقع، ما خفي أعظم! لأنّ حكايات النهوض والتدهور التي رواها الباحثون ليحددوا معالم بلاد الشام في القرن الثامن عشر تُخفي ظاهرةً أكبر وأعمق، هي ظاهرة الحراك الاجتماعي -عمودياً نحو طبقةٍ اجتماعيةٍ رفيعةٍ وأفقياً نحو مهن مختلفة- من مكانة أو مهنة إلى أخرى، وقد شارك فيها النخبة والناس الأقل شأناً والمسلمون وغير المسلمين. بعبارةٍ أخرى، كان القرن الثامن عشر عصر التغير الاجتماعي وإعادة تنظيم الخريطة الاجتماعية.

ونادراً ما تكون إعادة تنظيم الأمكنة الاجتماعية عمليةً منضبطة. مع أن القرن الثامن عشر كان عصر فرصٍ، فلقد كان عصر تنافسٍ واضطراب أيضاً، إذ رأى كثيرٌ من المؤرخين في بيئتهم دلالةً على الغضب الإلهي بسبب انهيار النظام التقليدي. فلا عجب إذن أن انعدام النظام أو الفوضى هو الموضوع الرئيس في تأريخ ابن بدير[15]. فعلى الرغم من أن الحلّاق استفاد من هذا التغيير الاجتماعي فإنه لا يتوقف عن التذمر من الفوضى التي ارتبطت بالنظام الجديد، ولم

(1) السنجق هو الوحدة الإدارية التي تندرج تحت الولاية ويتبعها الاقليم.

يدرك الحلّاق أنه أسهم في خلق هذه الفوضى، فكتابه، الذي يمثل صوت العامة الجديد في مجال التأريخ، كان بحد ذاته مصدر إزعاجٍ وفوضى داخل النظام الأدبي.

أنماط الفوضى المدنية

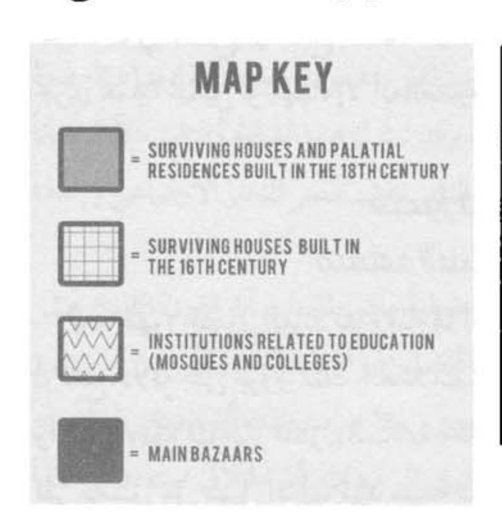
عندما تبدلت الخريطة الاجتماعية، تغيرت معالم المدينة وطرق استخدام مواطنيها لأماكنها. إذ وُجدت الثروة والسلطة الجديدتانِ أحياناً ليُباهى بهما. ولم يتحرّج الدمشقيون -على غرار نظرائهم في إسطنبول- من عرض ثرواتهم ليراها الجميع، والتباهي بمكانتهم الاجتماعية الجديدة. إذ ارتبط الدمشقيون بمسألة الاستعراض العام أيضاً[16]، فتجلى هذا التوجه عَبرَ التباهي في تشييد مبانيَ عامةٍ جديدةٍ وأماكنَ خاصة مزركشةً بقصد الإبهار. وتجاوزت المباهاة حدود المنازل فتخلى الأفراد عن خصوصية اجتماعاتهم التي كانوا يعقدونها داخل منازلهم وصاروا يعقدونها في الأماكن المفتوحة خارج البيوت. وسواء تجمعوا في بُقع التنزه الخاصة بالنخبة أو في مقاهٍ أكثر تواضعاً، فيبدو أن الدمشقيين في القرن الثامن عشر- مسلمين كانوا أو غير مسلمين، رجالاً أو نساء، أثرياء أو فقراء - قضوا أو رغبوا في قضاء معظم وقت فراغهم في الهواء الطلق. وكما تنافس الناس على التباهي بسلطتهم أمام العامة، تنافسوا -أيضاً- في السيطرة على مصادر الثروة، وانصب اهتمام الفئات المختلفة على منافع محددة، تنافسوا عليها، وغالباً ما كانت تنشب النزاعات في الشارع، وأصبح العنف -أيضاً- علنيّاً. كانت دمشق (تماماً مثل القاهرة وإسطنبول) تُجري عملية تجميلٍ لوجهها، إلا أن العملية خلَّفت بعض النُّدب.

قصورٌ خاصةٌ ومبانٍ عامةٌ:
مشهد السلطة والمباهاة الجديد

يُعدّ ظهور قصور العائلات ومنازلها الجديدة وسط المدينة المسوّرة بجانب الجامع الأموي أوضح دلالةٍ على بروز تلك العائلات وبيوتاتها الجديدة[17]. ومثلما هو الحال في إسطنبول والقاهرة، تغيرت طُرُز المنازل السكنية الخاصة بالنخبة على نحوٍ واضح في القرن الثامن عشر[18]. ففي دمشق على سبيل المثال، شُيِّد سبعة عشر قصراً جديداً داخل أسوار المدينة في القرن الثامن عشر، في حين لم يُشيَّد سوى قصرٍ واحدٍ خلال القرنين الماضيين (الخريطة رقم 2)[19]. ولا يعني ذلك أنه لم تُشيَّد منازل خاصة في العصور السابقة، لكن تشييدها آنذاك كان على مستوًى مختلفٍ

وفي مواقع مغايرة. ولم يكن الجزء الداخلي من المدينة المعروف «بالمستطيل المركزي»، منطقةً سكنيةً قبل القرن الثامن عشر على الرغم من أنه -تاريخياً- كان بقعةً رفيعة المستوى لأهميتها الاقتصادية والدينية[20]. ولعل انتقال عائلات الأعيان، التي كان لدى بعضها اهتمامٌ بالتجارة، إلى قلب المدينة يُعد مؤشراً ليس فقط على ارتباطها بالأسواق الشهيرة في المدينة القديمة، وإنما على رغبتها القوية في «استعمار» مركز المدينة، فهنا عاشت تسع عشرة عائلة من أصل أهم ثمانٍ وعشرين عائلة مسلمة في دمشق[21]. بعبارةٍ أخرى، جسّدت منطقة سكن النخبة قلب دمشق المسوّرة في القرن الثامن عشر.

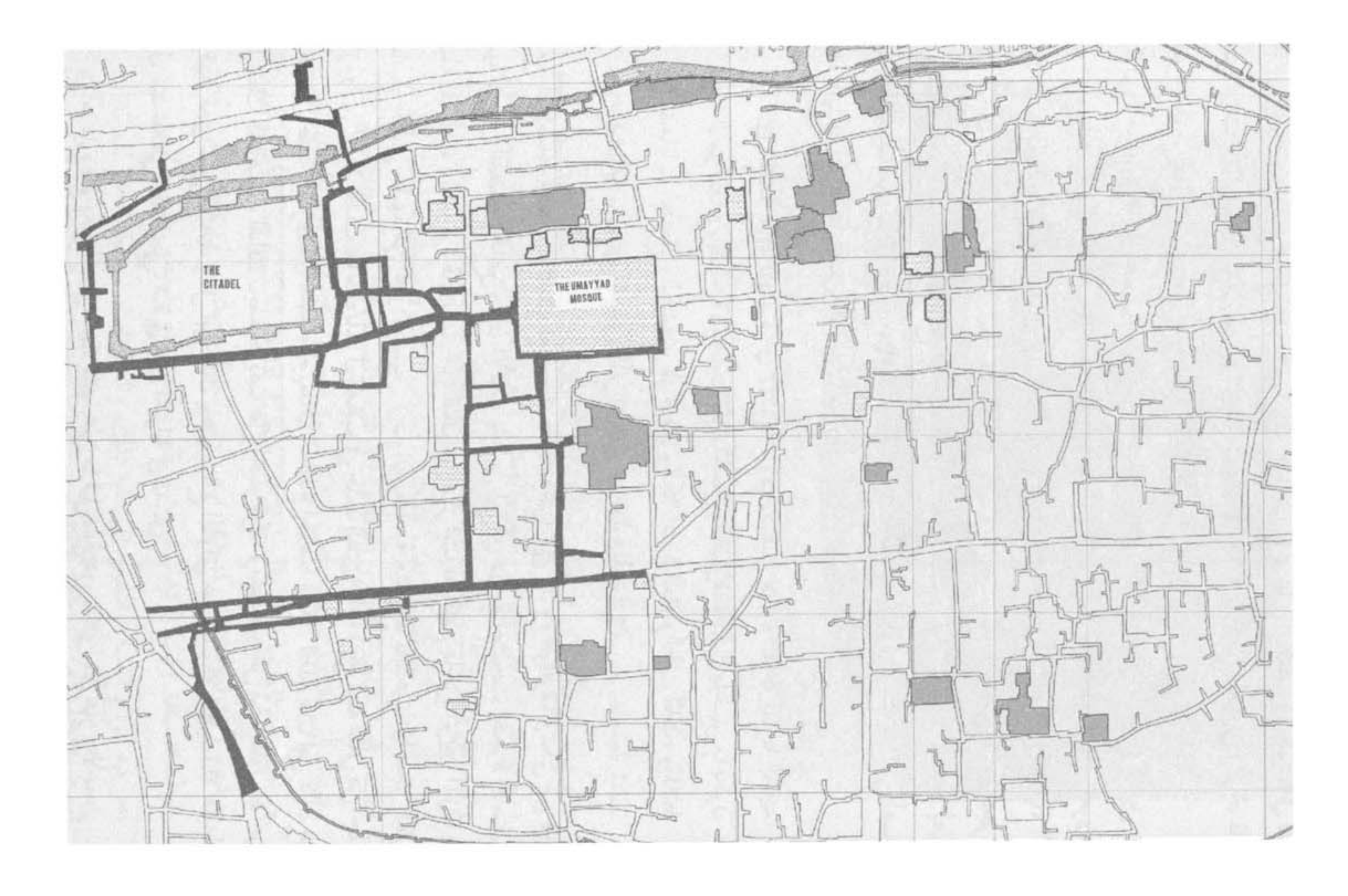
كان أشهر قصرٍ في الشام ملكاً لأشهر فردٍ في الأسرة الحاكمة، وهو أسعد باشا العظم المذكور آنفاً (المُتوفى سنة 1757، الصورة رقم 5)[22]. وقد قيل إن عملية بناء القصر تسببت بالكثير من الفوضى[23]، إذ أمر الوالي بإعادة استخدام أعمدةٍ وصخورٍ أُزيلت من آثارٍ قديمة وأبنيةٍ هُدِمت حديثاً، وحتى من مبانٍ عامرة لبناء قصره[24]. فأُعيد استخدام بقايا طاحونةٍ مهدمةٍ على نهر بانياس لبناء القصر، وأدت عملية الحفر والتنقيب إلى توقف تدفق النهر: «**ونهر بانياس مقطوع اثنا عشر نهاراً**»[25] يقول ابن بدير. فرغم انزعاج الدمشقيين، بذلت عائلة الوالي جهداً هائلاً للتباهي. ولم تعكس سلسلة المُجمّعات والمنازل التي شيدتها عائلة العظم السلطة والثروة الجديدة فقط بل أسلوباً معمارِيّاً مميزاً أيضاً[26]. وعلى الرغم من أن المشهد المعماري في القرن الثامن عشر يحتاج إلى



مفتاح الخريطة:

1. المنازل والقصور التي ماتزال قائمة، وقد شُيدت في القرن الثامن عشر.
2. المنازل التي ماتزال قائمة، وقد شُيدت في القرن السادس عشر.
3. المؤسسات التعليمية: الجوامع والكليات.
4. الأسواق الرئيسة.

خريطة رقم (2): دمشق، داخل المدينة المسورة.


THE CITADEL
THE UMAYYAD MOSQUE

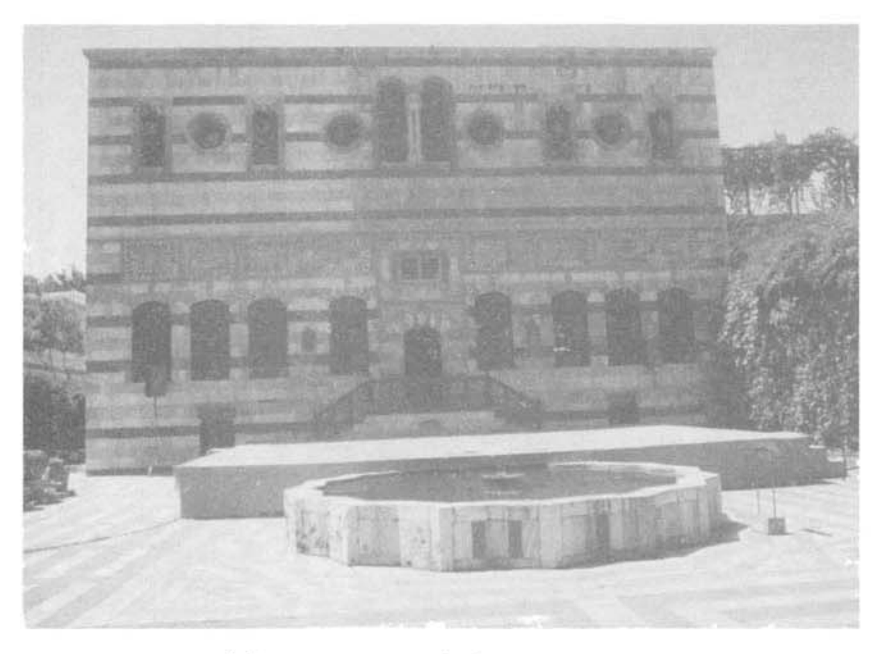
مزيد من الدراسة، فقد وجدنا العديد من المؤشرات التي تدل على أن القصور الجديدة في ذلك العصر تميزت بأسلوبها الدمشقي الفريد؛ إذ كانت نسخةً معدّلة من الفن المعماري والزخرفة في العصر المملوكي مُطعّمة بأشكالٍ وبنياتٍ وتقنياتٍ عثمانيةٍ وعالميةٍ[27].

كان الاهتمام بزخرفة قصور العائلات الجديدة وزينتها من الداخل بالغاً. والدليل على ذلك «حجرات الحُقب التاريخية» الدمشقية العديدة التي تعود للقرن الثامن عشر، المعروضة في المتاحف العالمية، ولوحة الفنان والرّحالة لورد فريدريك لايتون (الصورة رقم 4)، التي تُصوّر الباحة الخلابة لأحد المنازل الدمشقية[28]. وبمعزلٍ عن آراء الرّحالة الغربيين والحجرات المعروضة في المتاحف[29] من الواضح أن هذه المنازل كانت مصدر فخرٍ للنخبة المحلية. يُصوّر العالِم والمتصوف ابن كنّان، آخر العلماء المؤرخين في بلاد الشام، حجرة الاستقبال التي أضافها لمنزلَه، بأنها كانت إضافةً عصريةً آنذاك (الصورتان 5، 6)[30] فيقول:

> [في ذي القعدة 1130 للهجرة أي 1717]... وفيه كملت عمارة القاعة بدارنا الكاينة بمحلة الأمير المقدم بالصّالحية، وجاءت بغاية الحسن والنّضارة، وكانت بأحسن ما يكون من الدهانات البديعة، والكُتيّبات المزخرفة، والكتابات البالغة، وألطف أثاث، والملاط المزخرف الملوَّن، ببحرةٍ مثمنة، وكأسٍ لطيفٍ، مع غزارة الماء...»[31]

مع أن إضافة حُجرة استقبالٍ تعد بحد ذاتها مؤشراً على الثروة الوافرة، وتمكن من دعوة الضيوف إلى الفضاء الخاص، فإن الأثاث يعكس إلى أي درجةٍ أصبحت حجرة الاستقبال وسيلةً للمباهاة والتفاخر. فلا يغفل ابن كنّان عن ذِكر ابتياعه لقطع فاخرةٍ لتزيين المَنزل مثل مصابيح حصل عليها من تجارٍ فرنسيين وصوانٍ نحاسيةٍ منقوشةٍ بالذهب والحجر الكريم اللازوردي[32]. ولا يحذف تفاخره بالمنزل العظيم في حلب الذي ابتاعه زوج ابنته الثاني من أجلها، «وذهب إلى حلب واشترى داراً هايلة»، (وبحاشية الخدم الخاصة بها)[33]. لطالما كان ابن كنّان مهتماً بمثل تلك التفاصيل، لذلك نجده حريصاً على إخبار قرائه ومستمعيه عن ثراء منازل الآخرين وترفها؛ فعلى سبيل المثال، ينقل ابن كنّان باهتمام بالغ الأواني غير المألوفة وأطيب الأطعمة في منزل عبد المعطي الفلاقنسي، شقيق أمين الخزانة في دمشق:

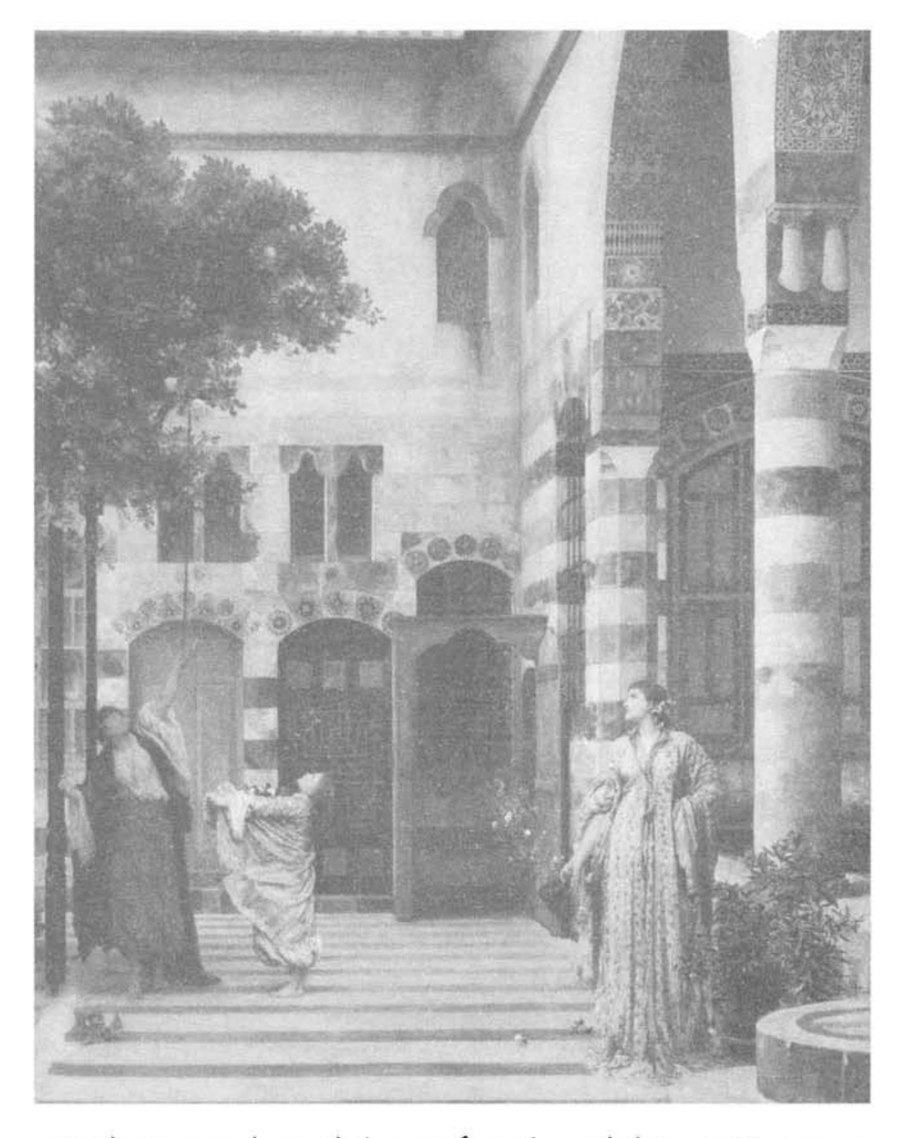
> «وأما داره فلم يكن أحسن منها، فإنها على ما قيل سبعُ دورٍ، كثيرة الأزهار والأشجار والبحرات المرتفعة والنوافر العالية، والقاعات المُذهّبة بالدُّهون المدهشة الغريبة، والنقوش



صورة رقم (2): قصر العظم، صورة من باحة المنزل.

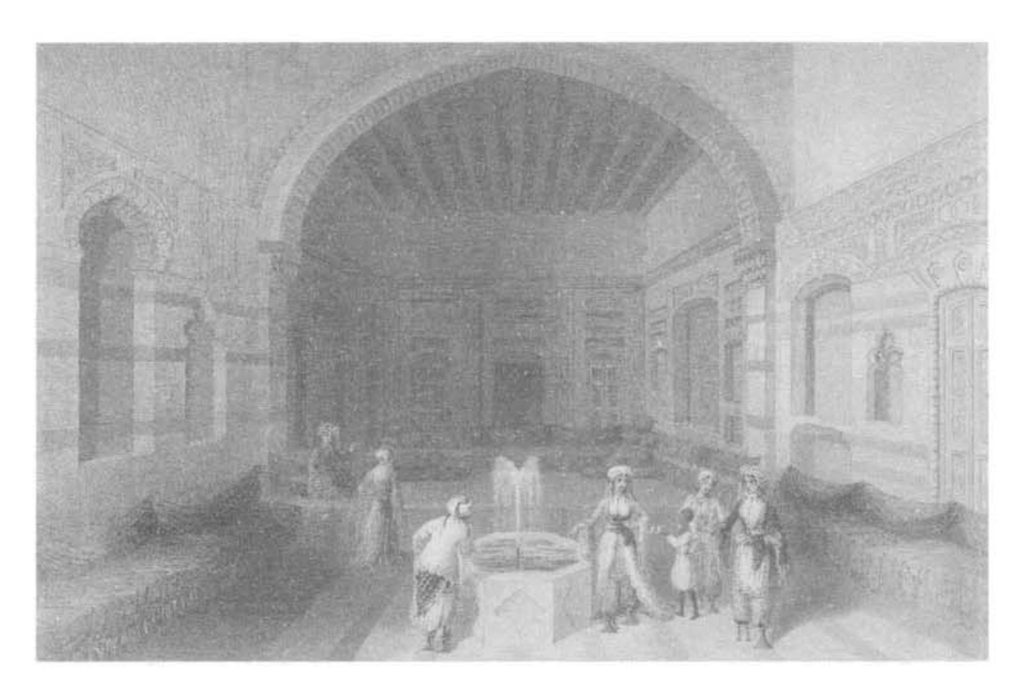
المتقنة العجيبة. ولم يكن أحد من أهل الثروة أتقن تدبير المنزل مثله، خصوصاً في مدة ما صار أمين الكلار[1]، مما لم يُسبق إليه، لأن له كان بيت كلار العطريات كلها مما هو معلوم، فضم إليه من الفستق واللوز والصنوبر وأنواع المشمش والزبيب والتمر الهندي والأجاص وغير ذلك. ومكان السكاكر ومكان المربّايات، ومكان لجميع المياه، ومكان لسان الثور، والهندبا والقرنفل، ومكان الأطياب، كالعود والعنبر والمسك والأشياء الطيبة والعطر شاهي والمكّاوي ونحو ذلك، واللّبان المصرية والملبّس من الفلفل والقرنفل، والبانة والبن والبندق واللوز والتمر. ولكلّ منها خادم. ومكان للأدوية يعملها له الأطباء من الحبوب والمعاجين والترياقات والمراهم، بحيث إذا جاء الحكيم، يعمل الأدوية عنده. وجميع الأصناف عنده من كل شيء منها، حتى العقاقير، مكتوب في الدفاتر على الخادم خوف النسيان. وبيت الأدهان فيه أكياس الورد والبنفسج واليقطين ونحو ذلك، وبيت آخر فيه أنواع العسل والسّمن إلى غاية ذلك، والعطريات، ثم مكان آخر للمربّايات السكريةِ يجلبها من أي جهةٍ كانت لمربى الجوز واليقطين والتّرنج والبطيخ، مما يمكن أن

(1) أمين الكلار: هو المسؤول عن تموين العساكر، كما تقول حاشية النص الأصلي، المراجع.



صورة رقم (3): قصر عائلة الفارحي كما صوّره فريدريك ليتون في لوحته «دمشق القديمة».

يعمله في الشام، وإلا يجلبه من محاله كجوز الهند المربّى والزنجبيل المربى وغير ذلك. ولها خادم مكتوب عليه. ومكان للمخللات الغريبة كمخلل العنب الزيني وغيره، ومكان تطلع منه الآلات السماعية، حتى قيل عنده كان الأرغلا، يخرج منها أربع وعشرون نغماً. وعنده من جملةِ ذلك، من بلاد الفرنج، صندوق بدولابٍ يُحرّك فيفتح عن صورةٍ وتماثيل تضرب بالدّفِ وبالعود بطريقة الجنكيّات، أشباحٌ بلا أرواح[34].



صورة رقم (4): الديوان التركي، دمشق.

ولا يتوافر لدينا دليلٌ يشير إلى أن هذا البيت بمؤونته الوافرة وأصناف الطعام العجيبة مثّل الاتجاه السائد في دمشق. ولكن يوضح الاقتباس مدى تباهي الأعيان بمقتنياتهم، وإلى أي حد كان هذا التفاخر مُجزياً: فقد أصبحوا موضوعاً للثرثرة في البلد[35]. ومن الواضح أن هذا الإسراف من قِبَل الأثرياء كان سمة العصر.

ولم تقتصر أعمال البناء على تشييد القصور الخاصة في دمشق، فقد كانت الحال كذلك في ولاياتٍ عربية أخرى، حيث «بادر [أعيان دمشق الحَضَر] على نحوٍ متزايد بتشييد معالم معمارية واضحة للعامة، من المساجد إلى المدارس، ومن الخانات إلى النوافير»[36]. وتستحق خانات المدينة تسليط الضوء عليها. ولعلَّ الخانات تدل على انتعاش التجارة العالمية، فلقد شُيدت ستُّ مؤسساتٍ تجاريةٍ جديدةٍ على الأقل آنذاك[37]. تاريخيّاً، لم تسعَ دمشق إلى تقليد أسلوب الإمبراطورية العثمانية المعماري، إلا أن بعض الخانات الجديدة، ولا سيما تلك التي أوقفها أسعد باشا العظم، المذكور آنفاً، كانت جديرةً بالملاحظة في هذا المقام، حيث يدلّ حجمها الضخم وأسقفها المقبّبة على محاكاتها أسلوبَ البناء العثماني[38]. ولكن لم تظل خانات أسعد باشا دون منافسٍ لفخامتها.



صورة رقم (5): قاعة الاستقبال في منزل عائلة جبري.

مع أن جامع ومدرسة القيمرية، هذا البناء الذي شُيِّد في عام 1743، لم يكن بالقُرب من الخانات المذكورة سابقاً فإنه نافس خان الوالي. فواقف الجامع كان منافس الباشا الرئيس؛ فتحي الفلاقنسي أمين الخزانة بدمشق (المتوفى سنة 1746)، الذي عُرف بلقبه المهني، الدّفتردار، واشتهر بهباته العديدة للعامة مما أكسبه إعجاب ونصرة المواطنين[39]. كان الجامع -أيضاً- أحد المباني القليلة التي شُيِّدت على طراز العمارة العثمانية مما يعكس العلاقة الوثيقة بين الدفتردار وإسطنبول[40]، ومنافسته لأسعد باشا للحصول على تأييد عاصمة الإمبراطورية العثمانية ومودتها.

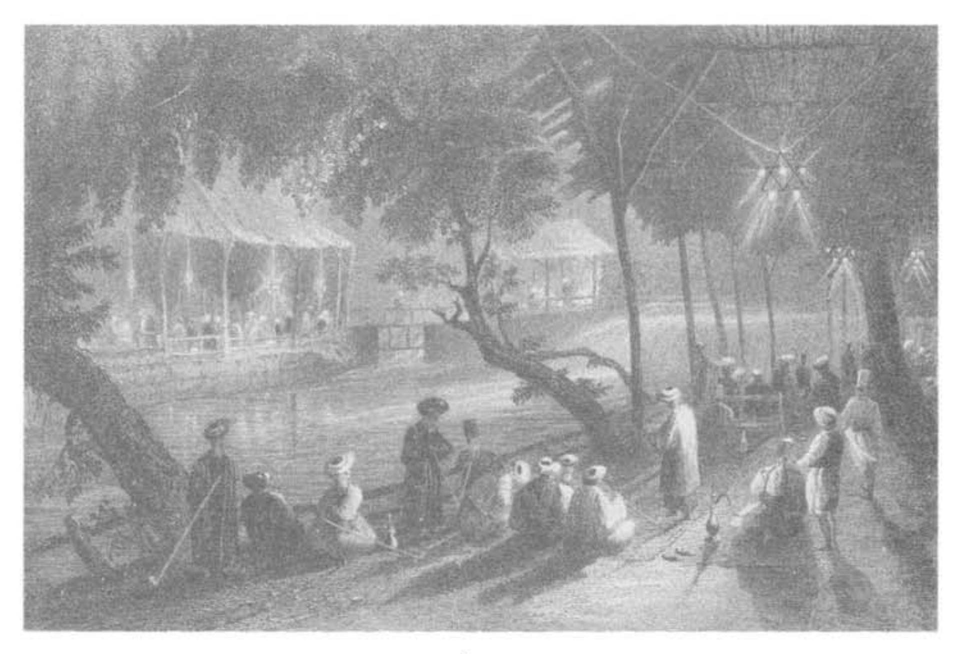
موجز القول، كان الجزء الداخلي من دمشق في القرن الثامن عشر الواقع داخل الأسوار مدينةً عتيقةً جديدةً، فقد دلت مباني الوقف العامة والقصور الخاصة على وجود سلطات سياسيةٍ واقتصاديةٍ جديدةٍ (غالباً ما تنافست). ويشير التغيير في مشهد المدينة إلى وجود أنماطٍ سكنيةٍ جديدةٍ وسط المدينة، وأسلوبٍ معماريٍّ مميزٍ، وأطرافٍ متنافسة تحاول التغلب على بعضها. ومع أن مشهد المدينة المتغير عكَس اهتماماتٍ متنازِعةٍ، فقد كان المشهد موحداً بقدر ما كانت الإرادة التي شكّلته وحدوية: إرادة التباهي والاستعراض الكامل والعام لسلطة عائلاتٍ حضريةٍ مسيطرةٍ.

الإشهار العام: ثقافة التنزه في الهواء الطلق

لا يمكننا القول إن أهل دمشق لم يخرجوا للتنزه من قبل[41]، إلا أن التنزه في القرن الثامن عشر صار، إذا جاز التعبير، فعالية مؤسسية. فقد أصبحت النزهات الطريقة المفضلة لقضاء الوقت والموضوع الذي يحتفي به الشعراء والأدباء. فعلى سبيل المثال، ينقل لنا ابن بدير، الحلّاق المؤرخ، تفاصيل هذه النزهات التي قام بها بنفسه أو قام بها آخرون. يكتب ابن كنّان عن أربعين اجتماعاً على الأقل عُقِدت في الهواء الطلق واستمر بعضها لعدة أيام. بعد نقله لإحدى تلك المناسبات، يكشف وصف ابن كنّان للتفاصيل عن الكثير: «**وكان في الربوة من الناس ما لا يُحصى كما هو جاري عادةِ أهالي دمشق**»[42]. وفي كتاب آخر لابن كنان الذي يصف فيه تضاريس المدينة يأخذ المؤلف نصه حجةً لمنح القارئ دليلاً للتنزه[43]. وقد لفتت هذه العادة الدمشقية، في السنوات اللاحقة، انتباه الرحالة الذين وصفوا محبي الحفلات الليلية التي كانوا يقيمونها في الهواء الطلق، متكئين على الأرائك في مقصورات مؤقتة، وتحت ضوء الشموع المتلألئ المنعكس على سطح مياه نهر بردى (الصورة رقم 7)[44].

وعلى الرغم من أن دمشق كان فيها أمكنة معينة للتفسح[45]، فيبدو أن المدينة بأكملها في القرن الثامن عشر كانت مسرحاً لأداء النزهات. يصف ابن كنّان -على نحوٍ مستمر- أبنيةً مختلفة -سواء أكانت مدرسة أم مسجداً مُهدّماً- كمكانٍ «نزيه»[46]. وبوصفه مُعلّماً، اصطحب ابن كنّان طلابه إلى المروج لعقد درسه في البراح، وادعى أن فعلته غير مسبوقة[47]. حتى العلّامة المتصوف عبد الغني النابلسي، الذي اعتزل المجتمع آنذاك، كان ينضم إلى أصدقائه لتبادل الكلام على ضفاف النهر[48]. من الواضح أن الدمشقيين، على غرار سكان إسطنبول والقاهرة، قدّروا مدينتهم الخضراء، وعجزوا عن مقاومة بقعةٍ فسيحةٍ في الهواء الطلق أو منظرٍ خلابٍ[49]. لقد كان الاحتفاء بالحياة يجري في البقع التي يُدفن فيها الموتى، فالمقابر كانت أماكن للاستمتاع بالهواء الطلق، وقد فضّلتها النساء على وجه الخصوص[50]. فعلى سبيل المثال، من كان يجرؤ على رفض طلب ابنته زيارة قبر جدها؟ (في حين كانت تلك الابنة مواعدة حبيبها سرّاً في المقابر!)

لم تكن ثقافة الهواء الطلق إلا دلالةً على تخلٍّ نسبيٍّ عن الخصوصية. وإذا كان الناس، وخاصةً الرجال، بدأوا بالظهور تحت أسقف المقاهي قبل قرنين من الزمان، فإنهم الآن يتجمعون تحت السماء. ولعل الأمر المذهل أنه رغم استثناء النساء من المقاهي، أصبحن الآن يحملن أكواب القهوة بالإضافة إلى الشيشة، وانضممن للجماهير المستمتعة على ضفاف النهر. وقد عدَ الحلّاق



صورة رقم (6): المقاهي في دمشق، وفرعٌ من نهر بردى يجري في المنتصف.

المؤرخ هذا الأمر ظاهرةً لا سابقة لها[51]. أما بالنسبة لمؤرخنا القسيس فيقول: «وأما لسا نصارى الدمشقيين فإنهم رأوا هذه الفرصة واطمئنوا من الحكام غشهم الشيطان وزالوا وتعدوا الحدود بملابسهم وعصباتهم المسماة كبرلية الله لا يكبرهم وخصوصاً بشربهم التتن في البيوت والحمامات والبساتين حتى على النهورة والناس مجتازة»[52]. يضيف القسيس قائلاً:

> وما زاد على ذلك أن كل نهار سبت يخرجوا بحجة زيارة أمواتهم للتل ويجتمعوا أجواق أجواق لشرب العرق والخمر والأكل والشرب والقهوة والعتورة واقفة ويختلطوا بهم حتى مع طول المدة ما بقي مدخرة ولا مخيبة بل الجميع أزفوا وتعدوا الحدود[53].

لقد تجرأت بائعة الهوى المشهورة سلمون - وقد ازداد عدد الغانيات، على ما يبدو، في القرن الثامن عشر[54]- على التجول في الشوارع وهي ثملة[55]. وفي حادثةٍ أخرى، جابت مجموعةٌ من الغانيات المدينة، وهن مكشوفات الوجوه سادلات الشعور تعبيراً عن امتنانهن لشفاء غلامٍ من الأتراك عشقته إحداهن[56]. ولم يرَ بعض الناس في ظهور النساء علناً عملاً فاضحاً فحسبُ، علامة من علامات آخر الزمان، واضطراباً لحق بالتراتب والهرمية الاجتماعية. وهكذا، مثلما

بدأت حواجز الخصوصية بالتلاشي، تركت المرأة تدريجاً مكانها الذي كان ينتمي حصرياً إلى المحيط الخاص؛ أي المنزل.

كان خروج المرأة للأماكن العامة جانباً من جوانب الفوضى الاجتماعية في القرن الثامن عشر. وقد لاحظ حلّاقنا نوعاً مغايراً من الفوضى عندما حضر عرضاً موسيقيّاً في أحد المقاهي. إذ انزعج الحلّاق كثيراً عندما رأى العازفين اليهود يجلسون على مقاعد أعلى من المقاعد التي جلس عليها الجمهور من المسلمين. ومع أننا لا نرغب في المبالغة استناداً على ملحوظةٍ أبداها مؤرخٌ واحدٌ، فإن تراخي القيود المفروضة على الأقليات يتجلى في حادثةٍ أخرى. قيل لنا مثلاً إن أسعد باشا أمر بإعفاء المسيحيين من دفع الجزية. أما القسيس الدمشقي، الذي نقل لنا بطلان الجزية، فلقد عدّ الإعفاء من الدفع تحرراً من «**العبودية**»[57]. واحتفى القسيس -أيضاً- بالسماح لمجتمعه المسيحي بترميم دير صيدنايا، وهو أهم دير في سوريا؛ وبما أننا لا زلنا نتحدث عن أبنية أقليات، فيجدر بنا ذِكر أفخم قصرين في «المستطيل المركزي»، وكانا ملكاً لعائلة فارحي اليهودية، الممولين الشهيرين[58]، ولقد قام الفنان فريدريك لايتون، الذي ذكرناه سابقاً، برسم أحدهما (الصورة رقم 4). وعلى غرار نظرائهم المسلمين، أصبح المسيحيون واليهود مرئيين للعامة على نحوٍ أوضح، وأصبحت نساء تلك المجتمعات، مثل رجالهم، يقضين وقتاً أطول خارج المنزل في الهواء الطلق. وأدت مثل تلك «الظهورات العامة» من قِبَل «الآخر» (أي، المرأة والأقليات) إلى إرباك النظام الاجتماعي والأخلاقي.

أنماط الفوضى: العنف والمدينة

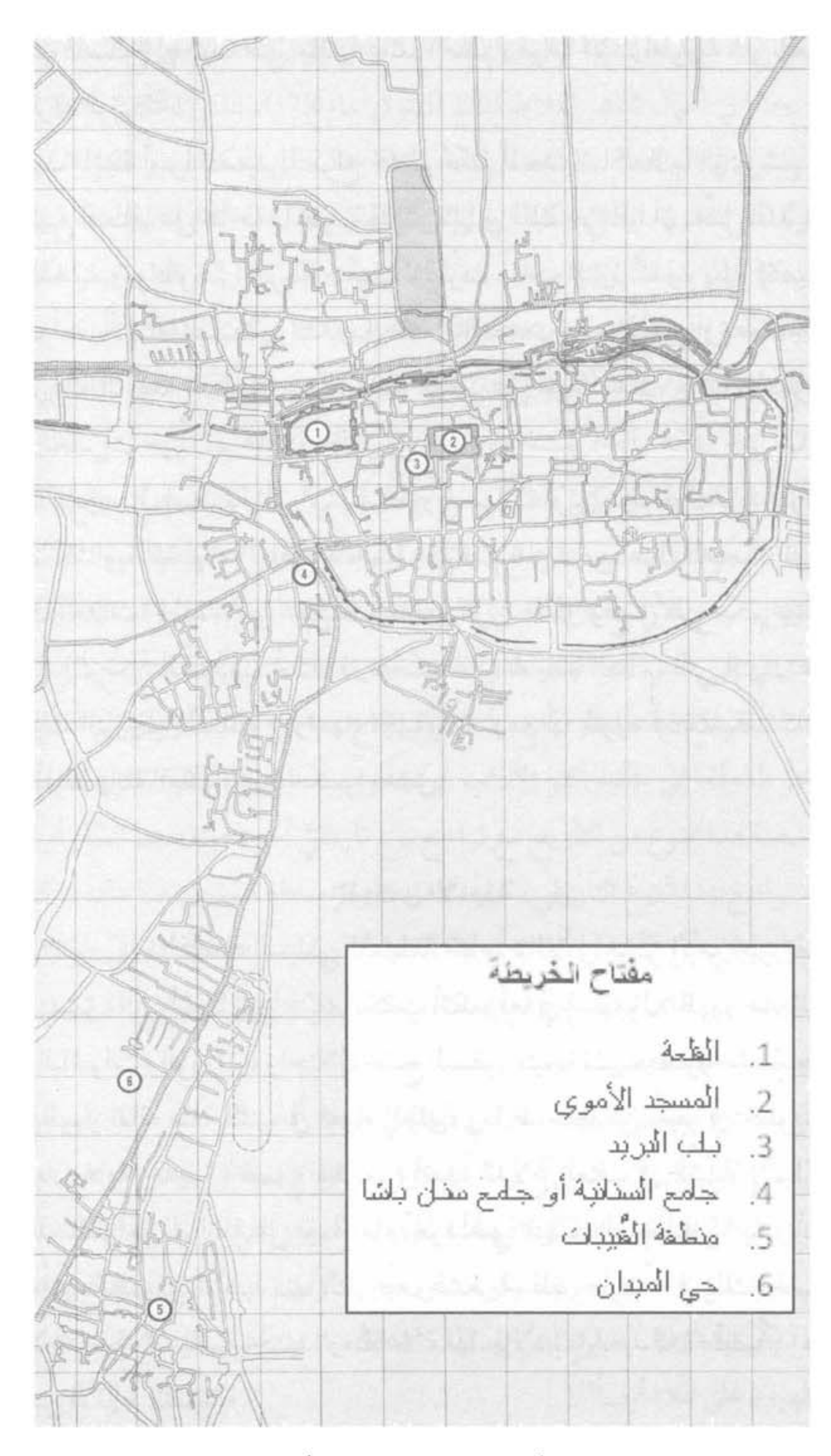
مع أن دمشق بمساجدها وكنائسها المرممة وعِزَبها وقصورها وخاناتها عدّها شخص مثل ابن كنّان بقعة تنزهٍ فسيحةً، فإنّ المدينة لم تكن للمتعة فقط. فقد أفضت الأسباب ذاتها التي دفعت إلى تجديد المدينة، إلى مناوشاتٍ في الشوارع غالباً ما كانت عنيفةً. وسأوضح هنا كيف كان العنف -أيضاً- منقوشاً على المدينة وعمرانها وحتى تضاريسها. فقد سلطتُ الضوء، حتى هذه اللحظة وأثناء الحديث عن القصور الجديدة في دمشق، على الجزء الداخلي للمدينة أو الواقع داخل أسوارها. وبهدف النقاش الوارد هنا، سنُقسّم مدينة دمشق في القرن الثامن عشر إلى دمشق الداخلية، من ناحية، وحي الميدان وهو الامتداد الجنوب الشرقي للمدينة، من ناحية أخرى (الخريطة رقم 3). ولسرد هذه الحكاية علينا أن نراجع الاقتصاد السياسي للمدينة. فوفقاً

لأحد الباحثين، استطاعت عائلة العظم تغيير الاقتصاد السياسي للمدينة، ثم تضاريسها من أجل مصالح العائلة التجارية[59]. ويبدو أن انتعاش المساكن في الشام القديمة نتج عن قدرة عائلة العظم على توجيه فعاليات المدينة نحو الشمال والغرب، مما مكّنهم من إيجاد أسواقٍ لبيع منتجاتهم الأقل جودة من الحبوب، التي زرعوها في أراضيهم القريبة من حماة[60]. وفي الوقت نفسه، حاولت عائلة العظم خنق تجارة الحبوب المنافسة، التي انتعشت في الجنوب خارج أسوار المدينة، في حي الميدان على وجه الخصوص. فكان اهتمام العائلة بسوق التجارة بعيدة المدى عوضاً عن سوق المأكولات اليومية الذي تركز عادةً في حي الميدان، مما أدى إلى سخط البائعين الأقل حظّاً مثل الحرفيين والفلاحين والتجار المحليين واستيائهم.

حظيت مصالح حي الميدان بمناصرة جماعةٍ محليةٍ شبه عسكرية، يُطلَق عليها اسم «اليرلية»، إذ تعني كلمة «يرلي» بالتركية «المحلي»[61]. كانت هذه المجموعة قد تكونت داخل أوجاقات (أي كتائب) الانكشارية، وهي بالأصل كتائب مشاة من المماليك تم تجنيدهم في عُمْرٍ مبكّرٍ، ونالوا تدريباً عسكريًّا عالياً في بلاط السلطان. أكسبت هذه الأوجاقات الجيش العثماني هيبته إلا أنها فقدت هويتها مع الوقت، ويُعزى ذلك إلى اختراق عناصر محلية غير عسكرية لهذه الكتائب. وبالمقابل انخرط كثيرٌ من أفراد هذه الكتائب مع السكان المحليين نتيجة حصولهم على وظائف محلية[62]. بعبارة أخرى نقتبسها من أحد الباحثين: «**أصبحت الأوجاقات المحلية...تدريجياً ذات هوية دمشقية**»[63]. والجدير بالذكر أنه بسبب استياء العامة أظهرت الانكشارية اليرلية عصيانها وتمردها عدة مرات.

لموازنة تأثير اليرلية أُرسِلت قواتٌ جديدةٌ أُطلِق عليها «القبيقول»، (من كلمة «قابى قولارى» التركية بمعنى مماليك الباب العالي أو عبيد البلاط العثماني) من إسطنبول في منتصف القرن السابع عشر. وسكنت هذه القوات في قلعة دمشق بمعزلٍ عن القوات المحلية. وكانت هذه الكتائب الإمبراطورية تخدم، بوجهٍ عام، مصالح الحاكم، باستثناء حادثةٍ واحدةٍ عندما اتحدت الكتيبتان (المحلية والإمبراطورية)، فانقلبتا على حسين باشا البستنجي عام 1738. ولكن غالباً ما كانت الاشتباكات بين الكتيبتين مصدر العنف في دمشق وخاصة خلال الأعوام 1708 و1718 و1730 [64].

في أربعينيات القرن الثامن عشر، ارتقى فتحي الفلاقِنسي، المذكور آنفاً، إلى أمين خزانة الولاية، وهو منصبٌ رفيعٌ يتم تعيينه مباشرةً من إسطنبول، ولم يكن للوالي أي سلطةٍ عليه. وقد وجد السكان المدنيون والكتائب الانكشارية نصيراً قويّاً في أمين الخزانة، الذي أصبح مُمثِّلاً لطبقة



خريطة رقم (3): دمشق وحي الميدان.

الفقراء ضد المصالح الجديدة التي مثّلتها عائلة العظم وقواتها الإمبراطورية التي أُعيد تعبئتها حديثاً، وفِرق المرتزقة[65].

وشهدت المدينة أسوأ تصعيد للصراع خلال حُكم أسعد باشا العظم، الذي شنّ عام 1746 هجوماً واسع النطاق على الأحياء الجنوبية للمدينة بما في ذلك حي الميدان، فقُتِل العديد من قادة الكتائب المحلية ومرافقوهم الأبرياء، ونُهِبت ودُمِّرت مئات المنازل[66]. ولم يكن انتصار العائلة الحاكمة أمراً مفاجئاً. أما الفلاقنسي الدفتردار فقد «مُثّل بجثته وسُحِلت في الشوارع طوال ثلاثة أيام»[67].

مع أن هذه الواقعة أحكمت قبضة عائلة العظم على حي الميدان، فإن الاضطرابات بين الكتيبتين انحسرت حيناً، ثم عادت لتظهر من جديد، واستمر الحال هكذا حتى نهاية القرن. ونتج عن ذلك إرسال إسطنبول لقواتٍ إمبراطوريةٍ مساندةٍ مرتين. وبحلول نهاية القرن، سُلِبت القوات الانكشارية المحلية، وتقلص حجمها، ولم تقم بالمزيد من أعمال العصيان أو التمرد[68]. لقد كشفت أحداث الحلقة الأخيرة من التمرد العسكري، الذي وقع في ظل حكم عائلة العظم، عن الكثير، فلم يكن المتمردون خلال فترة حُكم عبد الله باشا العظم، التي انتهت عام 1807، سوى الحلفاء التاريخيين للعائلة وذراعها، القبيقول[69]. ومع أن الثورة قُمِعت، فقد كان عبد الله باشا آخر أفراد عائلة العظم الذين حكموا دمشق.

الفوضى الأدبية

وازى التغيير في الاقتصاد السياسي للمنطقة اتجاهاً مماثلاً في مركز الإمبراطورية، فظواهر التغيير في دمشق، التي أشرنا إليها سريعاً، كانت أشد وقْعاً في إسطنبول: ظهور عائلاتٍ جديدةٍ (عائلات الباشوات والوزراء)، واحتلال خليج البسفور نتيجة تشييد قصورٍ خاصةٍ جديدةٍ على ضفافه، وظهور ثقافة متعة التنزه في الهواء الطلق، وما صاحبها من تغييرٍ في خطوط الموضة، وتشييد مبانٍ عامةٍ جديدةٍ وقصورٍ فخمةٍ، وأخيراً اندلاع العنف في الشوارع[70]. لكن كيف تنعكس هذه الظواهر المترابطة على فضاءٍ عامٍ آخر؛ أعني الفضاء العام للنص؟ يبدو أن اقتصاداً جديداً يتعلّق بالنصوص الأدبية منها التاريخيّة والشعرية، ظهر -أيضاً- في تلك الحقبة، عاكساً الحقائق الاجتماعية والسياسية الجديدة ومتفاعلاً معها. فالأدب الجديد كان -أيضاً- «فوضوياً»، وهدم أسس الأنماط التقليدية.

من أهم التغييرات، التي حدثت في العالَم الناطق بالتركية في القرن الثامن عشر، وُجدت في

نطاق الشعر، فقد شهدت الحقبة دخول الأشكال العامية إلى المعتمد الأدبي الراسخ، وأشهر مثالٍ على ذلك نجده في أعمال شاعر البلاط نديم (المتوفى عام1730)، الذي احتفى بثقافة الاستمتاع الجديدة المنتشرة في العاصمة باستخدام لغة مبسطة خالية من التكلف، وشكل شعري ملائم للغناء[71]. ولم تعد الصورة الكلاسيكية للحدائق الخاصة ومجموعة النخبة المجتمعة فيها موضوع هذا الشعر كما كان سابقاً، وإنما وصف نديم المتنزهات العامة والنوافير، حيث اختلط عامة الشعب، وانغمسوا في الملذات واستمتعوا بها، وتجاوزوا الأعراف[72]. لذلك أثّرت هذه الثقافة العامة، التي ظهرت في مشهد المدينة الجديد، في التعبير الأدبي الذي غيّر الطراز الأدبي التقليدي للشعر.

بل تغيَّر حتى التأريخ التركي العثماني من حيث المعنى والشكل[73]. ففي مطلع القرن، ظهر منصبٌ جديد، عُرف بمنصب «مؤرخ البلاط» («وقائع نويس» بالتركية)، وكانت مَهمّة من يشغله تدوين تأريخ الأحداث المعاصرة[74]. وعكس هذا التأريخ ظاهرة امتداد الحكم خارج البلاط العثماني إلى البيوتات الجديدة في العاصمة، لذلك كُتب هذا التأريخ الرسمي برؤيةٍ تاريخيةٍ، أقرّت الواقعَ الجديد، ومهّدت لتشكيل إجماعٍ سياسي جديد[75]. وارتقى التأريخ، الذي ألفه مؤرخو الدولة، إلى مرتبة أكثر الآداب رواجاً ومَبيعاً، إن جاز القول، بين النخبة القارئة. وتزامنت نهضة هذا النوع من التأريخ مع تراجع نوعٍ تاريخيٍّ آخر، هو معجم السِّير أو الطبقات. وقد ارتبط تراجع هذا النوع التاريخي، كما أسلفنا، بتقهقر سلطة فئة اجتماعيةٍ عادةً ما كانت تُقرَن بهذا النوع التاريخي من الكتابة؛ ألا وهي فئة العلماء[76]. وكشف هذا التغيير في طراز النصوص التاريخية التركية عن ظاهرة مهمةٍ، وهي انعكاس النظام الاجتماعي السياسي المتغير في الاقتصاد الجديد للنصوص التاريخية.

لا يعني اختفاء معجم التراجم التركي العثماني موت أدب الترجمة، فلقد ظل هذا الأدب المصدر الرئيس للتأريخ الإسلامي[77]. وما حدث في مركز الإمبراطورية، في الواقع، هو ببساطة هجرة أدب الترجمة إلى الهواء الطلق، فبدأت شواهد القبور، التي كانت آنذاك قطعاً فنيةً بحد ذاتها، حَمْل المزيد من تفاصيل سيرة المُتوفى المدفون هناك. وما لم يعد يُنقَش في الكتب صار يُنقَش على الحجر (أو الشاهد). بعبارةٍ أخرى، إذا كان الأحياء يتنزهون عند النوافير العامة، **«كان الأموات يظهرون على الملأ» أيضاً**[78].

إذن، في هذه اللحظة الإسطنبولية، انعكست الخريطة الاجتماعية المنبثقة عن نظامٍ سياسيٍّ

جديدٍ، على المشهد الحضري الذي تغير الآن بفضل القصور المشيدة حديثاً، وشواهد القبور المزركشة، والنوافير البهيّة. وخلال عملية التغيير تلك أو ربما نتيجة لها، ظهر «مشهدٌ نصيٌّ» جديدٌ، عكس ثقافةً حضريةً عامةً، وسياسةً جديدة انبثقت من قصر السلطان وبيوتات الأعيان.

إذا انتقلنا من إسطنبول إلى القاهرة نجد أن التغيير في محتوى النصوص الأدبية وشكلها في القرنين السابع عشر والثامن عشر جليٌّ أيضاً. إذ ظهر «الفرد العادي» وانشغاله بأمور الحياة اليومية، سواء أكان داخل العمل أو البيت، موضوعاً رئيساً في الكتب والمجموعات الأدبية التي يصعب تصنيفها إلى أنواعٍ أدبيةٍ محددةٍ[79]. ويكشف اهتمامٌ متجددٌ بقواميس اللغة العامية عن تسرب لغة العامة إلى النصوص[80]. وقد تذمّر أهل القاهرة العاديون، بطريقةٍ مماثلةٍ لبعض الأصوات المتذمرة من بلاد الشام، التي سنسمعها في دراستنا هذه، في كتبهم من استهلاك الأثرياء وأصحاب السلطة المسرف[81]. لذلك شهدت الحدود، التي تميز النصوص الأدبية وتصنفها إلى أنواعٍ متباينةٍ، تغيراً طال -أيضاً- المحتوى واللغة والاهتمامات، مما عكس ظهور «طبقةٍ متوسطةٍ» جديدة[82].

نص التأريخ الجديد في بلاد الشام:
«نصب تذكاري «زهيد» »

كانت الفوضى الأدبية التي حدثت في القرن الثامن عشر على وشك «الظهور للعلن» أيضاً. وقد تحقق ذلك على أيدي أفرادٍ لم يشاركوا سابقاً في الخطاب العام المكتوب. وحين أرّخ معظم الكتاب الشاميين الأحداث، التي وقعت في عصرهم، أراد أكثرهم لمؤلفاتهم أن تصبح سجلاتٍ عامةً. لذلك استطاعوا التخلص من هيمنة نخبة العلماء، وأوضحوا أن المباهاة لم تعُد امتيازاً حكراً على النخبة المتعلمة. وفي حين تمكن مُحْدَثو النعمة في دمشق من التفاوض والتباهي بفن العمارة، كان لدى الأقل حظاً خيار الترويج لأنفسهم والحصول على امتيازات بواسطة تأليف نصوصٍ عامةٍ ألا وهي التأريخ. وهكذا برز المؤرخون الجدد أو مُحْدَثو الكتابة إلى حيز الوجود.

يمكّننا مقارنة التأريخ الذي ألّفه مُحْدَثو الكتابة ببعض النوافير التي شُيدت في إسطنبول في الفترة ذاتها. (وفي تلك الفترة -أيضاً- انتشرت النوافير في القاهرة)[83]. وبناءً على دراسةٍ حديثةٍ، أوقفت النوافير في إسطنبول فئات جديدة من المجتمع لم تُسهم في العمارة إبان حقب سابقة مثل الحرفيين والصُّنّاع[84]. ويُعزى ذلك إلى حقيقة أن النافورة - من بين جميع الأشكال المعمارية

الأخرى - كانت الأسهل تشييداً والأزهد كُلفةً لمن يبغى أن يوقفها. فكان وقف نافورةٍ للعامة طريقةً سهلةً وفاعلةً لترويج شخص الواهب وإشهاره، ولجذب رأس مالٍ اجتماعيٍّ. كانت النوافير «**أشبه بإعلان نصر بالنسبة للأفراد والجماعات التي بدأت تكتسب سلطةً، أو تطمح إلى مكانةٍ اجتماعيةٍ رفيعةٍ**»[85]. بعبارةٍ أخرى، شكلت هذه النوافير «**نصباً تذكارياً زهيداً**»[86].

على غرار نافورة إسطنبول وواقفها في الفترة التي سبقت القرن الثامن عشر، كان التأريخ التقليدي في بلاد الشام فنّاً قديماً ألّفه أفرادٌ من النخبة المتعلمة. وعلى غرار نافورة إسطنبول في نطاق فن العمارة، أثبت نص التاريخ في بلاد الشام أن الاستيلاء عليه وتقويضه من قِبَل فئات اجتماعية جديده في نطاق الأدب المكتوب كان أسهل. ومثل نافورة إسطنبول التي كانت علامةً على الرفعة والسمو، ودلالة السعي وراء المكانة الاجتماعية الرفيعة من قِبَل المتنقلين بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، كان التأريخ في بلاد الشام، الذي ألفه مُحْدَثو الكتابة، أشبه بإعلانٍ ووسيلةٍ لجذب انتباه الأفراد والمجموعات التي برزت اجتماعياً. ويمكننا القول إذن إن النافورة ونص التأريخ كانا يشكّلانِ مفاوضاتٍ عامةً، فالأولى نتجت عن تدخل واقفين أو مشيدين جدد في مشهد المدينة، في حين أن الثانية نمطٌ من الفوضى أدخله مُحْدَثو الكتابة في المشهد النّصي[87].

دعونا الآن نتحول للحديث عن «نافورة» ابن بُدَير؛ لندرس كيف تمكن الحلّاق من دخول الفضاء النصّي واستخدامه، لاكتساب منزلةٍ رفيعةٍ ومكانةٍ اجتماعيةٍ مرموقة. مع أن تصوير مدينة دمشق في هذا الفصل اعتمد جزئياً على وصف الحلّاق للمدينة؛ أي كيف «صنع» الحلّاق المدينة، سأوضح في الفصل التالي كيف «صنعت» المدينة الحلّاق.

الفصل الثاني

حلّاقٌ على الباب:

سيرةٌ اجتماعيةٌ فكريةٌ

كان تأليف الحلّاق شهاب الدين أحمد بن بُدَير لكتاب عملاً تاريخياً جريئاً مفعماً بالسلطة - «جريءٌ» لأن مهنته لم ترتبط تاريخياً بالكتابة أو بثقافة العلماء. نبعت جرأته من ظروف التغير الاجتماعي التي دفعته إلى توثيق الأحداث بصيغة كتاب عن التاريخ. كان تسجيله للأحداث «تاريخياً»، لأنه دوّن توالي الأحداث عبر الزمن من جهة، وكشف عن عملية تفاوضٍ تاريخيّة من جهة أخرى. فأظهر كيفية تعامله وتكيفه مع التغير الاجتماعي، وكيف استعرض الامتيازات التي اكتسبها مؤخراً، وكيف تمكن من صقل ذاته من جديد بما يتلاءم - على حد اعتقاده - مع مكانته الاجتماعية الجديدة. إذن، يُعدّ تأريخه مرآةً لمحدث الكتابة في موقعه الجديد. يوضح تأريخه كيف واجه الحلّاق عالَماً جديداً غير مألوفٍ ومخيفاً أحياناً، وواسعاً مرحِّباً تارةً أخرى.

هنا سأسرد حكاية ابن بدير. هذه محاولةٌ لكشف سيرته الاجتماعية. سننطلق في رحلةٍ على خُطى الحلّاق، وهو يشق طريقه عبر العوالم المادية والاجتماعية والنصّيّة. إنّ مناقشة سيرة الحلّاق لهي استكشاف للأوضاع الاجتماعية التي سمحت للرجل وكتابه بالظهور إلى حيز الوجود. سندرس هنا الظروف المباشرة التي مكّنت هذا الحلّاق -تحديداً- من أن يصبح مؤلفاً-مؤرخاً. سأقوم باستخلاص الاستراتيجيات الاجتماعية التي سخّرها الحلّاق، والممارسات الخطابية التي قوّضها حين وطأ وتدبّر واستفاد من مكانته الجديدة بين النخبة المتعلمة. انخرط الحلّاق-المؤلف في تدبير حِيَل تعكس حداثة مكتسباته الثقافية. وحتى نتمكن من فهم أهمية مناوراته، علينا أولاً استكشاف مجتمع تلك الفئة الصغيرة، التي حصلت تاريخياً على مكانة اجتماعية متميزة، ونعني هنا العلماء والمتصوفة تحديداً. سنستكشف مؤلفاتهم وإجازاتهم وسِيَرهم، ومجالسهم، ونزهاتهم، وحتى أحلامهم.

سيلتقي القارئ في هذه الرحلة علماء، وأولياء، وشعراء، وحلّاقين، وصبّاغين، وحائكاً، وأشرافاً وورّاقين، ومجلِّدي كتب، وعطّاراً وابن طبّاخٍ، ومؤرخاً كان يصف أدعية شافية،

ومراهقاً، وحدّاداً، ونساءً كن يدخِّنّ علانيةً، وبعض رُواة القصص، وحكواتية. وقد اختيرت معظم المعلومات المتعلقة بهؤلاء الأشخاص من نمط أدبي معين، الذي هو -بالحقيقة- عنصر مكوِّن لنص تأريخ اليوميات، ألا وهو «الترجمة». والترجمة في سياق ما قبل الحداثة كالنعي تشهر موت فرد (بالعادة شخصية مهمة)، وتدرج إنجازات المتوفى. ولأغراض هذه الدراسة، سنُولي مضمون التراجم أهميةً تعادل أهمية شكلها. تزودنا الترجمة بمعلوماتٍ عن الأشخاص (وغالباً عن الأماكن أيضاً)، والأهم هو أنها تمكّن المترجِم (أي المؤرخ الذي يكتب الترجمة) من استغلالها لتصوير الأفراد وتشكيلهم داخل قالبٍ معينٍ، والتمييز بينهم. وقد كانت الترجمة أداةً وسلاحاً في يد الحلّاق. وإذا كان الكتاب مرآة الحلّاق، فالترجمة هي موس الحلّاقة الذي يشكل ويزين به.

مكانياً، تبدأ الرحلة في حيٍّ دمشقيٍّ، يقع خارج أسوار المدينة، ثم تستمر إلى أن نصل إلى الحي الراقي في قلب المدينة، حيث يقع الجامع الأموي (ويُعرف -أيضاً- بالجامع الكبير)، ثم تنتهي داخل مقهًى غير معروفٍ ولا اسم له. وخلال هذه الرحلة، يمرّ القارئ مصادفةً بدكان حلّاقنا، وبمدارس، ومساجد، ومزارات، وبقع التنزه، وبالطريق المؤدي إلى مكة أيضاً. والاختلاف الحاد بين هذه المواقع ومن ثم تنوع المضمون الثقافي، الذي تمثله، سيكون ملحوظاً. وعلينا أن نتذكر أن وصول الحلّاق إلى عالم النخبة المتعلمة لا يشير إلى انفصاله عن العوالم الأخرى أو احتجازه داخل العالم الجديد. في الواقع، يعني مفهوم التغيير الاجتماعي تحطيم الحواجز حتى ولو لفترةٍ وجيزةٍ. لقد تردد الحلّاق إلى عوالم مختلفة، اكتسب منها أشكالاً أدبيةً متباينةً، مثل الترجمة وما تتميز به من تنميقٍ أدبيٍّ رفيعٍ، ولغة التصوف المبهمة، وأدعية للشِّفاء من الأمراض، والموّال الشعبي المُغنّى، وحكاياتٍ ذاتَ أبعاد ملحمية.

الحراك الاجتماعيّ: الوصول

وُلد ابن بدير في الربع الأول من القرن الثامن عشر، بعيداً عن أي امتيازٍ اجتماعي، وانعكس هذا البُعد مكانياً في موقع الحي، حيث وُلِد في حي «القُبَيبات» الذي يقع على طريق الحج إلى مكة، وكان يبعد مسافةً ليست بالقصيرة عن دمشق، المدينة المسوّرة، حيث تقيم السلطة بأسرها (الخريطة رقم 3).

تمركزت السلطة بجميع صورها (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية) في جزءٍ محددٍ

من المدينة المسورة، ألا وهو «المستطيل المركزي»، حيث كان الجامع الأموي، المسجد الرئيس الذي تُقام فيه صلاة الجمعة، وقصور عائلات الأعيان في المدينة، ومعظم الأسواق التجارية، وأهم مؤسسات العلم في المدينة التي سيتضح أنها مهمةٌ لدراستنا هذه (الخريطة رقم 2). تقول إحدى الباحثات: «**كان الاتجاه [هنا نحو]... ثقافةٍ إسلاميةٍ «رفيعةٍ» ذات طابعٍ إمبراطوري**»[1]. لقد وُلِد ابن بدير خارج نطاق هذه الثقافة الرفيعة الإمبراطورية الطابع[2].

كان والده وكذلك جميع أفراد عائلته من الذكور حمالين أو «عكّامين»، يعملون في رحلة الحج الطويلة الشاقة إلى مكة[3]. وكان عمله حَمْلَ الحُجّاج وخدمتهم والعناية بجِمالهم. ولعل الأمر الإيجابي الوحيد في هذه المهنة كانت فرصة أداء مناسك الحج على نحوٍ متكررٍ، الأمر الذي على الأغلب منح العكام لقب «الحاج»، وهو لقبٌ حَمَل بعض الهيبة[4]. ولكن رغم اللقب، كانت العكامة مهنة دنيا، وتعكس الهرم الاجتماعي حرفياً: فقد كان الحمّال يحمل الحجاج على كتفيه. إلا أن مصير ابن بدير كان مختلفاً عن مصير والده، فالموقع الذي احتله جغرافيّاً واجتماعيّاً، في نهاية المطاف، أقرب ما يمكن إلى مركز السلطة والنفوذ والأبهة.

بعد وفاة والده (الذي لم يذكر ابن بدير أي شيء عن وضعه الاقتصادي) غادرت العائلة محلّة القبيبات، ولم تعُد إليها مطلقاً[5]. ابتاع ابن بدير منزلاً في محلة «التعديل» الواقعة جنوب غربي أسوار المدينة، ومباشرةً جنوب حي «القنوات»، وفي ضواحي ما بات يُعرف «**بالمنطقة المحلية**»، حيث وجد السكان المحليون وظائف ومنازل بأسعار مناسبة[6]. ولدينا دليلٌ أن حي التعديل كان من الأحياء ذات الدخل الأعلى بين الأحياء الأخرى الواقعة ضمن «المنطقة المحلية»[7]. مع ذلك، لا يمكن أن نعد هذا الانتقال إلى طبقة اجتماعية أرفع وإلى منطقة أقرب من مركز المدينة عملية انتقال من الفقر إلى الغنى. إذ لم يكن ابن بدير في أي مرحلةٍ من حياته ثريّاً، فهو يذكر -على سبيل المثال- أن ابتياع المنزل الجديد تسبب له بضائقة ماليّة[8]. بالإضافة إلى ذلك، لم يضيّع ابن بدير فرصةً للتذمر بمرارةٍ من غلاء المعيشة، ولا سيما تضخم أسعار السلع الرئيسة. ولطالما نصّب نفسه المتحدث الرسمي باسم «**الفُقَرا**»، و«**الأصاغر**»، و«**الأعوام**»[9]. بعبارةٍ أخرى، على الرغم من ارتفاع مكانة ابن بدير فإنه عاش حياته «شخصاً عاديّاً».

من الأحداث المصيرية التي وافت الشاب ابن بدير أنه تعلم في محل حلّاقة، تعود ملكيته للحلّاق الشهير أحمد بن الحشيش (المتوفى عام 1741). ويعزو ابن بدير الفضل لمعلمه، إذ «**حصل الفتوح**» في دكانه[10]. فهذا «الفتوح» يدل على تغير أوضاع ابن بدير المادية، ويعكس قدرته على

ابتياع منزلٍ جديد في حي التعديل. ومثلما منح دكان المعلم الشاب ابن بدير ظروفاً معيشيةً أفضل، فإنه فتح أمامه -أيضاً- عوالم اجتماعيةً وثقافيةً جديدةً.

كان العرف أن يعمل الأبناء في مِهن آبائهم، لكن تغيير المهنة لم يكن أمراً مستحيلاً[11]. فلا نجد في تأريخ ابن بدير ما يدل على أسباب عزوفه عن مهنة والده العكام. وِفقاً لمحمد سعيد القاسمي، مؤلف «*قاموس الصناعات الدمشقية*» (ومحقق تأريخ حلّاقنا)، فإن العكام يخدم الحجيج ويعتني بدوابهم، فهو «رجلٌ من أهل الجَلَد والقوة على المشي في القفار والأوعار»[12]. وتشتد تلك الصعاب بسبب انعدام الأمان، ويُعزى ذلك إلى الهجمات المستمرة على قوافل الحجيج من جانب قُطاع الطرق والبدو، والكوارث الطبيعية التي كان حدوثها يتكرر[13]. ولعل صعوبة هذه المهنة بحد ذاتها، ومخاطر الطريق، والغياب الطويل عن الوطن، وكونها مهنةً وضيعةً أيضاً، دفعت ابن بدير إلى البحث عن مهنةٍ أقل صعوبةً وخطراً[14].

مع أن مهنة الحلّاقة تطلّبت جهداً أقل، فإنها لم تكن أرقى اجتماعيّاً من مهنة العكامة، ولم يكن الحلّاق مجرد مُزيّن يحلقِ ويقص الشَّعر، بل من مهامه الختان والفصادة والحجامة[15]. وكانت تُعدّ الفصادة والحجامة من المهن الوضيعة غير المرغوب بها، ويحيط المجتمع من يمارسها بشيء من الدونية[16]. ورغم ذلك تشير الدراسات الخاصة بالطوائف الحِرفية، في العهد العثماني والمدن الواقعة شرق حوض البحر المتوسط في العصور الوسطى، إلى اختلاف النظرة تجاه هذه الممارسات[17]. فلم تكن مهنة الحلّاق وما ارتبط بها من طوائف حرفية مقبولةً اجتماعيّاً فقط، بل تمتعت -أيضاً- بالتقدير والاحترام أكثر من مهنٍ حرفية أخرى[18]. يقول القاسمي في قاموسه، بوضوحٍ تام، إن ثمة فئات متباينة من الحلّاقين؛ فمنهم من يمتلك دكانه الخاص، فهذا الحلّاق أرفع درجةً من الحلّاق الجائل الذي يمارس الحلّاقة في الهواء الطلق حيثما اتفق[19]. إذن، كانت مهنة الحلّاقة في بلاد الشام ومصر على الأقل، على الرغم من بعض جوانبها التي تُعدّ غير مستساغة، من المهن التي لاقت استحساناً واسعاً.

في نهاية المطاف تمكن ابن بدير من الحصول على دكّانٍ خاصٍ به (أي أنه بات مؤهلاً كحلّاقٍ «راقٍ») في أفضل مكانٍ في المدينة، ارتاده «أفضل» الأشخاص. ومن المثير للاهتمام أن ابن بدير لا يذكر مطلقاً الحجامة أو الختان أو الفصادة في تأريخه، رغم تصريحه بمهارته في حلق اللحى وقص الشعر. إذن، مع أننا لن نعرف مطلقاً ما إذا كان ابن بدير مارس هذه الجوانب غير المستساغة من مهنته، فإن حذفه لها من تأريخه توحي بأن الحلّاق برع في تقديم نفسه بطريقةٍ إطرائية، فقد

كان ابن بدير حلّاقاً «على آخر موضة»، وتلك ميزة يبدو أنه اكتسبها من معلِّمه الحلّاق؛ ابن الحشيش.

تبين أن معلم الحلّاق كان مثاليّاً، إذ كان «رجلاً صالحاً قنوعاً... حسن المعاشرة والمودة»[20]، وكان بالإضافة إلى ذلك، يقدم خدماته لزبائن أكابر متميزين:

> كان يحلق في حياته إلى قطب زمانه صاحب المقام القدسي الشيخ عبد الغني النابلسي[21] قدّس الله سره السني [و] نفعنا الله ببركاته، وإلى الشيخ مراد أفندى النقشبندي[22] الكسيح، وإلى عمدة مذهب السادة الشافعية شيخنا الشيخ محمد العجلونى[23] وأمثالهم نفعنا الله ببركاتهم وبركات أنفاسهم الطاهرة[24]

ليس من المبالغة القول إن هؤلاء العلماء والأولياء الثلاثة من زبائن ابن الحشيش الحلّاق مثّلوا قمة الهيبة الاجتماعية والثقافية في دمشق إبان القرن الثامن عشر، فقد كانوا رمزاً للبراعة العلمية، والتعمق بالتصوّف، والتفوق الاجتماعي، والثروة الهائلة. ولعل الاحتكاك بزبائن النخبة داخل دكان حلّاقة معلمه أثّر على اختيارات ابن بدير في طلب العلم وإقامة دكانه في موقع متميز.

فحين استقل ابن بُدَير بدكّان حلّاقة خاص به، اختار أن يكون في قلب المدينة المسورة، وتحديداً في باب البريد وسط «المستطيل المركزي»؛ وهو أكثر المواقع ثراءً اجتماعيّاً وثقافيّاً (الخريطة رقم 2). ومع أن ابن بدير أسّس دكاناً آخر بعد فترةٍ من الزمن في منطقةٍ أكثر تواضعاً - «سوق السّنانيّة» - فقد أثبتت إقامته الطويلة في باب البريد أهميتها[25]. ولا يتضح لنا فيما إذا كان موقع دكان ابن بدير في وسط البلد موروثاً عن معلِّمه أو يعكس امتثالاً له، لكن يبدو أن «الأجير» قد تابعَ سنّة معلمه في الحلّاقة لنخبة العلماء والأولياء. إذن، هل حدّد الموقع الجغرافي لدكان معلمه نوعية زبائنه الذين كان معظمهم رفيعي المقام؟ أم لعل احتكاك ابن بدير الأوّلي بالنخبة المتعلمة مكّنه من تأسيس دكان الحلّاقة الخاص به في المنطقة ذاتها حيث يقطنون؟ لا توجد إجابةٌ واضحةٌ. ولكن ينبغي الانتباه إلى أن ابن بدير استقر لمدة ثلاثة عشر عاماً[26] على الأقل (إن لم يكن من بداية تدريبه على الحلّاقة من الطفولة) قرب عالم المتصوفة والنخبة من العلماء. وفي النهاية، طرق الحلّاق بابهم العالي.

الرحلة الفكرية «للفقيه الأُمّي»

قيل لي إن مصطلح «الفقهاء الأمين» يستُخدِم لوصف فئة من الناس في فاس في المغرب اليوم. وتتكون تلك المجموعة من أصحاب الدكاكين والحِرفيين وغيرهم ممن يعملون ويعيشون في الحيز المتاخم لجامع القرويين، وهو الجامع الرئيس في المدينة. وبفضل حضورهم المنتظم في المجالس والدروس التي تُلقى في الجامع، فقد صار هؤلاء من المتضلعين في الدين والشريعة[27]. ومع أن هؤلاء «رجال السوق»، الذين تفقّهوا، لم يكونوا بالضرورة أُمّيّين بالمعنى الحرفي للكلمة (أي أن معظمهم كانوا قادرين على القراءة والكتابة قبل مساهمتهم في مجالس العلماء)، فلقد أطلق عليهم مصطلح «فقهاء أمين»، لوصف التنافر بين خلفيتهم المهنية والعلمية من ناحية، ونوع العلم الذي امتلكوه من ناحيةٍ أخرى. وينطبق هذا المصطلح على أولئك الذين لا نتوقع منهم أن يمتلكوا هذا القدر من العلم، ولذلك فهو يناسب حلّاقنا الدمشقي. ومن ثمّ فإن مصطلح «الفقهاء الأمين» يدل على الحرفيين من ذوي مستوى العلم المتقدم، وسنستخدمه في مقابل كلمة «عالِم»، أي الشخص الذي يتخذ من العلم مهنةً له.

على غرار الفَقهاء الأمين في مدينة فاس اليوم فإن مستوى العلم ونوعه، الذي امتلكه ابن بدير، هو أمر غير متوقع. وبما أن خلفية عائلة ابن بدير ومهنته لا تؤديان عادة إلى الثقافة والعلم، فالمفترض أن الحلّاق وجد دافعاً لطلب العلم جراء وجوده في الفضاء الجغرافي لبعض علماء المدينة المعروفين، ومن ثم وجد نفسه في عالمهم الاجتماعي والثقافي. وباختصار، تنفّس ابن بدير هواء ثقافة العلماء السامية، فساهم هذا الهواء بلا شك في تشكيل بنية الحلّاق الثقافية.

لا نعرف تفاصيل تعليم الحلّاق، ولكن من المعلومات القليلة التي تمكنا من جمعها، نستطيع القول إن تعليمه كان مذهلاً. بالإضافة إلى الخطوة الأولى الأساسية في التعليم، وهي قراءة القرآن الكريم كاملاً[28]، يذكر الحلّاق أنه درس علم التوحيد والفقه والنحو وعلم البديع والعلوم الشرعية المختلفة[29]. وكان معلمه الرئيس لهذه الموضوعات كلها أحمد بن محمد بن علي السابق (المتوفى سنة 1743). لم يكن السابق عالماً مشهوراً ولم يؤلف إلا كتاباً واحداً، لكنه احتل منزلةً جعلته ضمن الشخصيات التي ترجم لها محمد خليل المُرادي في كتابه «*سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*» للهجرة، وهذا الكتاب هو أهم معجم تراجم لأعلام القرن الثامن عشر وعلمائه[30].

ولم يكن السابق المعلم الوحيد لابن بدير الحلّاق، على الرغم من تأثيره العميق في حياته، فقد

درس ابن بدير الفقه على يد عالمَيْن آخريْن، كان أحدهما شهيراً، وهو محمد بن عبدالرحمن بن زين العابدين الغزّي (المتوفى سنة 1754)[31]، وينتمي إلى أكثر العائلات علماً وثقافةً في المدينة[32]. ومن بين المناصب التي شغلها الغزّي منصب المفتي الشافعي، وهو أعلى منصبٍ شرعي في المذهب الشافعي، الأكثر انتشاراً. وقد شغل الغزي خلال عمله في مهنة التدريس مناصب عدة منها تدريس علم الحديث في الجامع الأموي، الذي كان على مرمى حجر من باب البريد، حيث مارس الحلّاق عمله لسنين طويلة[33].

أما مُعلّم ابن بدير الثاني فهو علي كُزبر (المتوفى سنة 1751)[34]. كان كُزبر فقيهاً من علماء الشافعية المعروفين، وبفضله اكتسبت **«عائلته الشهرة ودورها الاجتماعي المؤثر»**[35]. وعلى غرار الغزي، الذي ذكرناه سابقاً، تولى كزبر مناصب تدريس في الجامع الأموي. يذكر لنا ابن بدير أنه درس مع كزبر كتابين. يقول ابن بدير عن الكتاب الأول **«الفقه الشريف تأليف الشيخ الحِصْني المسمى *بالحصْنية*، وهو شرح على *الغاية* في مذهب الشافعية»**[36]. و«*الحصْنية* هو العنوان الوحيد الذي يقتبسه ابن بدير في تأريخه. ونحن نعرف عن معلمي ابن بدير أكثر مما نعرف عن الكُتب التي قرأها، وتلك حقيقةٌ تُنبئ بالكثير، وسنعود إلى مناقشتها فيما بعد.

العمل الذي يستشهد به ابن بدير تحت اسم «*الحِصْنية* هو «*كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار*» للقاضي تقي الدين الحِصْني، الذي عاش في القرن الخامس عشر[37]. *والحِصْنية* هو تعليقٌ على كتاب *غاية الاختصار*، كما يخبرنا ابن بدير، وهو مختصرٌ في فروع الفقه على مذهب الإمام الشافعي من تأليف العالم أبي شجاع الأصفهاني[38] الذي عاش في القرن الحادي عشر. والغاية من الكتابين، في الأصل والتعليق، مثلما هو الحال مع مؤلفات «الفروع»، تعريف القارئ بالأحكام الشرعية بذاتها وليس بـ«أصول الفقه». والآخر هو منهج التشريع واشتقاق الأحكام. بعبارةٍ أخرى، تكون أعمال الأصول محط اهتمام العلماء ذوي المستوى العالي من العلم كالمفتين والقُضاة، في حين أن أعمال الفروع، وهي توجيهية وبسيطة، تكون محط الاهتمام العام والعملي لأي فرد – سواء من العلماء أو العامة – يطمح أن ينعم بحياةٍ فاضلةٍ.

ومثلما هو معروفٌ عن مؤلفات الفروع، يعالج كتاب *الحِصنية* الأحكام المتعلقة بالأمور الدينية والممارسات الدنيوية، مثل: الصلاة، والزواج، والطلاق، والصيام، والبيوع، والأطعمة وغيرها، وكلٌّ منها موضوعٌ لفصلٍ مستقل. ومقدمة مؤلف *الحصنية* جديرة بالمناقشة؛ لأنها تلخص الغاية من تأليف الكتاب، وتسلط الضوء على القُراء المعنيين، إذ تستهدف قُراء مثل ابن بدير أيضاً:

> واعلم أن طلاب العلم مختلفون باختلاف مقاصدهم... فهذا يطلب الغوص في البحر... لنيل الدرر الكبار وهذا يقنع بما يجد في غاية الاختصار. ثم هذا القانع صنفان: أحدهما ذو عيالٍ قد غلبه الكد والآخر متوجه إلى الله تعالى بصدق وجِد. فلا الأول يقدر على ملازمة الخلْق والسالك مشغول بما هو بصدده ليله ونهاره مع نفسه في قلق، فأردت راحة كل منهما ببقاء ما هو عليه وترك سعي كل منهما فيما تدعو الحاجة إليه وأرجو من الله... تسهيل ما يحصل به الإيضاح والتيسير[39].

مع أن مثل هذه التبريرات، التي تفسر سبب تأليف الكتب، ونجدها في مقدماتها بالعادة، تأخذ صيغاً شكلية جاهزة لدرجة أنها أحياناً تفقد صلتها بالواقع[40]، فإنها في هذه الحالة بالذات تعكس واقع حلّاقنا، لأن ابن بدير يمثل القاريء المثالي الذي يستهدفه كتاب الحِصْني. إذ يتناسب وضع الحلّاق مع صنفٍ من القُرّاء المستهدفين: أولئك الذين تجبرهم مسؤولياتهم الأسرية والمالية على العمل لكسب قوتهم، مما يُعيق بحثهم عن معرفةٍ عميقةٍ. (أما الصنف الثاني من القُرّاء فهم المريدون المتصوفون). إذن هذا الكتاب كُتِب لأمثال ابن بدير، فهو للمبتدئين في الشريعة، وهو كتاب فقه ولكنه «سهل الهضم».

تكشف مقدمة «الحِصنية» عن كثير من الأمور، ولا سيما أنها تسلط الضوء على الفرْق الثقافي بين ابن بدير والعلماء، لذلك تستحق هذه المقدمة بعض الاستطراد. فالعلامة، التي يستخدمها المؤلف للتعريف بجمهوره من القُراء، هي «التنعم بالوقت الفائض». نستنتج من كلام المؤلف أن الحرفيين (والمريدين المتصوفين) لا يقل ذكاؤهم أو قدرتهم على قراءة الكتب واستيعابها عن غيرهم، لكنهم لا وقت لديهم للاجتماع «بالناس»؛ أي العلماء[41]. وهكذا يُعدّ استثمار الوقت في أنشطةٍ غير مثمرةٍ ماديّاً، وأبرزها التفاعل الاجتماعي مع العلماء الآخرين، السمة التي تميِّز ثقافة طلب العلم. ومع أن العلماء قد لا يكونون أثرياء ماديّاً فإنّ ثقافتهم، وهنا يكمن اختلافهم عن حلّاقنا، تعبّر عن الراحة المادية وفيض الوقت.

ولكن، دعونا نعود إلى رحلة الحلّاق الفكرية. فبمعزل عن علوم الدين يبدو أن الحلّاق كان ملمّاً بفرعٍ آخر من العلم، ألا وهو التصوُّف. وكغالبية الذكور في القرن الثامن عشر اتبع الحلّاق إحدى الطرق الصوفية، وهي الطريقة القادرية، إلا أن معرفته بالتصوف لم تكن سطحيةً. بل يدل استخدامه لبعض المصطلحات مثل «**خمر شراب الملك الجبّار**» و«**الغيبوبة الإلهية**» على ما يفوق المعرفة الأساسية في هذا المجال[42]. وتمثل هذه المصطلحات كماً معرفياً أعمق مما هو متوقع من أحد أتباع

الطرق العاديين. توحي هذه المصطلحات بمعرفة الحلّاق بخطاب التصوف المكتوب. لذلك، فالاحتمال الأكبر أن تعمق ابن بدير في تجربة التصوف تجاوزت المشاركة الاجتماعية السطحية وأداء الشعائر، فلقد اشتملت -في الأغلب- على قراءات متوغلة. ولا توجد أي وسيلة لمعرفة ما قرأه الحلّاق، لكننا نعرف أن كتب التصوف كانت الأكثر رواجاً في دمشق في مطلع القرن، حيث أقبل الجمهور على قراءتها بولع[43].

وانتماء ابن بدير للطريقة القادرية أمر لافت، ويستحق بعض المناقشة. فمع أن القادرية كانت تاريخيّاً مهمةً في دمشق (من مريديها في الماضي والحاضر العالم الكبير تقي الدين بن تيمية في القرن الرابع عشر، وعبد الغني النابلسي الذي ذكرناه سابقاً)[44]، فإنها لم تكن أكثر الطرق شيوعاً. وخلال حياة ابن بدير تمتعت طرق أخرى، مثل السعدية والرفاعية والشاذلية، بعددٍ مريدين أكبر من مريدي القادرية[45]. غير أن القادرية شاعت -بدرجةٍ ملحوظةٍ- بين المدرسين الذين كانت لديهم ميولٌ للتصوف[46]. وفي الواقع، إن أحمد السابق، معلم ابن بدير الرئيس، هو من دلّه على منهج التصوف والطريقة القادرية[47].

مع أن ارتباط طوائف حرفية معينةٍ بطرق تصوف محددةٍ معروف لدى الباحثين[48]، فإننا لا نعرف إذا كان ثمة رابط بين طائفة الحلّاق والطريقة القادرية التي كان ابن بدير من مريديها. إذا أخذنا بعين الاعتبار وفرة الحلّاقين في دمشق وأن القادرية لم تكن من الطرق الشائعة في المدينة، نستنتج أن طائفة الحلّاقين ارتبطت بطريقةٍ أخرى. (ومن اللافت حقاً أن ابن بدير لا يذكر مطلقاً رفاقه الحلّاقين باستثناء معلمه. أما بالنسبة لطائفة الحلّاقين فيذكر ابن بدير رئيسهم مرةً واحدةً فقط وعلى نحوٍ خاطفٍ)[49]. إذن، لم تُملِ مهنة ابن بدير عليه اختياره للطريقة القادرية التي فضّلها معلموه، بل إنّ انغماسه في عالم العلماء - وكان بعضهم رفاقه وأصدقاءه - السبب وراء هذا الاختيار.

وتتضح ملاحظات متنوعة من السيرة الفكرية لابن بدير؛ فقد منحته إقامته الطويلة وسط البلد في دمشق الفرصة ليدرس ويجدَ نماذج يُحتذى بها من النخبة ومشاهير العلماء مثل: ابن كزبر، والغزي اللذيْن ذكرناهما سابقاً، وقد درّس كلاهما في الجامع الأموي القريب من محل حلّاقة ابن بدير. ولسوء الحظ، لا نستطيع أن نعيد تصور الظروف التي صاحبت دراسة الحلّاق بدقة. فهل كانت حلقات الدرس التي حضرها تُعْقد داخل دكانه أم داخل الجامع الأموي، في إحدى المدارس الكثيرة المنتشرة في الحي والمدينة؟ هل كانت هذه الدروس هبةً من هؤلاء العلماء

للأجير الفقير؟ أو لعل هذه الدروس كانت تُعْقد في حلقة رسمية، حيث درس الحلّاق إلى جانب كثير من الطلبة الآخرين؟ هل كانت هذه الدروس مجانيةً مقابل خدمات الحلّاقة التي قدمها ابن بدير؟ ليس لدينا إجابة واضحة لأيٍّ من هذه التساؤلات، لكن الأمر الواضح أن الحلّاق، نتيجة تلقيه دروساً على يد هؤلاء العلماء، استغل قُربه من النخبة المتعلمة، وتعلّم -أيضاً- الثقافة التي تحيط بالعلم. فيكشف اختيار ابن بدير للطريقة القادرية عن رغبته في الانغماس في ثقافة العلماء.

إذن، كان ابن بدير «فقيها أُميا». ولم تجعله هذه السمة شخصاً مميزاً إذ لم يكن أول أو آخر حرفيٍّ قرأ وطلب العلم. تدلّ آخر الأبحاث أن الحرفيين المثقفين لم يكونوا ندرة[50]. ووفقاً لأحد الباحثين، وُجدت هذه المجموعة من الحرفيين قبل قرنين من وجود ابن بدير، ضمن حلقة الشيخ عبد الوهاب الشعراني (المتوفى سنة 1565)، الذي روّج للفِكر الصوفي، وتكونت حلقته من «**صوفيين أميين وحِرفيين متعلمين**»[51]. فلطالما وُجد المتعلمون من السوقيين والحرفيين القادرين على قراءة الكتب مثلما هو الحال في فاس اليوم. ومن اللافت أن ابن بدير أخذ خطوة أكثر جرأة، فهو لم يُقلّد النخبة نتيجة قراءته للكتب فقط، بل ألّف كتاباً بنفسه. بعبارةٍ أخرى، يمكن القول إن ابن بدير، بتأليفه لكتابه، غيّر مكانته الاجتماعية من «فقيه أمّي» إلى فئة «مُحْدَثي الكتابة».

لا تُعد القدرة على قراءة كتابٍ واستيعابه والقدرة على تأليف كتابٍ وجهين لعملةٍ واحدة. وإنما هما لحظتان متميزتان ترتبطان نتيجة عمليةٍ معقدةٍ تتطلب، بالإضافة إلى الطموح، تراكم الثروة الثقافية والاجتماعية اللازمة ليصبح المرء مؤلفاً. لذلك لا تتعلق المسألة بالقدرة على القراءة والكتابة، فبالإضافة إلى هذه القدرة، يحتاج المرء طموحاً وابتكار حيل واستراتيجياتٍ مختلفةٍ، ليتمكن من الولوج إلى عالم النصوص بنجاح.

الممارسات الاجتماعية والخطابية
والظروف المادية
للعلماء والمتصوِّفة

تمثل ظاهرة «إحداث الكتابة» دخول مؤلفين جدد، ورافقَ هذا الدخول، الذي بات ممكناً، حركةٌ اجتماعيةٌ موازيةٌ. في حالة الحلّاق، كان الانتقال الاجتماعي ودخول عالم النص متقاربين على نحوٍ تام. صاحب وصول الحلّاق إلى الفضاء النصيّ، الذي غالباً ما سيطر عليه العلماء، وصوله إلى عالمهم الاجتماعي. ولكي نتمكن من فهم معنى التأليف المرتبط بالحلّاق، نحن

بحاجةٍ إلى وصف الممارسات الاجتماعية والخطابية لحَمَلة المعرفة، وهم العلماء والمتصوفة.

كان العلماء ضليعين في العلوم الدينية المتعلقة بالشريعة والفقه والحديث وتفسير القرآن. بعبارةٍ أخرى، حاول هؤلاء العلماء معرفة الله تعالى ومشيئته من خلال النصوص القرآنية وسنة النبي محمد. وكانت معرفتهم مبنيةً على النصوص المكتوبة، فهم بعكس الحلّاق، «قديمو الكتابة». أما المتصوفة، من ناحيةٍ أخرى، فحاولوا معرفة الله تعالى بالخوض النفسي لإدراك الذات الإلهية. فكانت معرفتهم معرفة بصيرة. ولم يكن هذان النمطان – العلم والمعرفة – مقفلين على بعضهما. كان الأمر يتعلق بدرجة التعمق في أحد النمطين، وجديرٌ بالذكر أن العديد من الأشخاص قنعوا بنمطٍ واحدٍ، ولكن توجد أمثلة –أيضاً– على أناس كانوا متمكنين من كلا النوعين[52].

يجب هنا التأكيد على أن المتصوفة والعلماء لم يمثلوا، تاريخيّاً وبوجهٍ عامٍ، طبقةً اجتماعيةً بعينها، ولكنهم جماعة واسعة الانتشار منبثة في جميع مستويات المجتمع. وكان العلم يمثل رصيداً اجتماعياً، شكل الأداة الرئيسة التي اكتسبت بها النخبة من علماء دمشق النفوذ والسلطة في العصور الوسطى، مثلما يخبرنا مايكل شامبيرلين[53]. إن امتلاك الفرد سلعة عالية القيمة، كالعلوم الدينية والمعرفة البصيرية، يجعله عضواً في العالم الثقافي للنخبة، التي غالباً ما تكون سلعتها قابلةً للتحويل في عوالم أخرى. إذن، لا يُعرِّف الأصل الاجتماعي أو الدخل المادي هوية العالم/ المتصوف وإنما يُميّز من خلال **«مساره الاجتماعي»** و**«وعيه بانضمامه لمجموعة (العلماء أو المتصوفة)»**[54].

كان المتصوفون والعلماء، على غرار الطبقة البرجوازية الفرنسية التي يراها المؤرخ الأمريكي روبيرت دارنتون، طبقةً محيرةً من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، ولكن كان لها أسلوب حياةٍ خاص (**«فهو [البرجوازي] يعيش ويتحدث ويناقش بطابع ‹برجزة›»**[55]). العلماء والمتصوفون متميزون ثقافيّاً بلا شك، وغالباً ما يُميَّزون بسهولةٍ بفضل ملابسهم وعمائمهم، على الرغم من صعوبة تصنيفهم اجتماعيّاً واقتصاديّاً.

رغم تباين خلفياتهم الاجتماعية والاقتصادية بوجه عام فإن العلماء والمتصوفة، الذين سنلتقيهم في الصفحات التالية، يمثلون أعلى مستوى في النطاقين الاجتماعي والثقافي. وبروز تلك الشخصيات بالتحديد يُعزى إلى أنهم كانوا أصحاب سلطةٍ كافية ليوثقوا؛ فقد امتلكوا ما يكفي من السلطة ليكتبوا عن أنفسهم، ولديهم مريدون وطلبة ليسجلوا ترجماتهم وأعمالهم. وتُمثل النماذج التي نوردها هنا، بحكم الضرورة، أنماطاً مثالية.

النصوص وحلقات نقل المعرفة

خلال الخوض في عالم العلماء سأستخدم استعارة السلسلة[56]. تكمن هذه الصورة وراء عملية انتقال معرفة العلماء وطبيعة هذه العملية، ووصف العلماء لإنجازاتهم ولعالمهم الاجتماعي. وكما سنرى فيما بعد، كانت ثقافة انتقال المعرفة شفهيةً وسمعيةً في المقام الأول[57]. إذا رغب طالبٌ أن يُجاز لنَقْلِ كِتابٍ ما، يجب عليه أن يدرس هذا الكِتاب على يد عالمٍ مُعتَمَدٍ، ثم يسرد محتوياته أمام ذلك العالِم. ومن حيث المبدأ، يحصل الطالب على إجازةٍ (أي رخصةٍ لنَقْل معرفة الكِتاب للآخرين) إما من المؤلّف، أو من شخصٍ أجازه المؤلف، أو من شخصٍ تفصله أجيالٌ (أو حتى قرونٌ) عن المؤلف، لكنه يرتبط -في نهاية المطاف- بالمؤلف عبر سلسلةٍ من الإجازات بالنقل[58]. وعندما يصف العالم إنجازاته العلمية فإنه يكتبها على شكل «ثَبَت»، أو قائمةٍ بالكتب التي أُجيز بنقلها مع سلاسل النقل التي تربطه بمؤلفي الكتب هذه[59]. لذلك فعالَم العلماء مترابطٌ بفضل سلسلةٍ من العلماء الثقات، إذ يظهر بوضوح موقع العالِم كحلقةٍ فرديةٍ داخل سلسلةٍ، وعلاقته بالعلماء الآخرين الموجودين على طرفي الحلقة، التي يمثلها العالم، وهي نتيجة التواصل الشخصي والأداء الشفهي المباشر للمعرفة. يقول ستيف تماري: **«إن الإدراج ضمن سلسلة نقل المعرفة يعني الانضمام إلى كينونةٍ اجتماعيةٍ لم تتمتع بوجودٍ مشتركٍ رسميّ، لكنها نعِمت بإحساسٍ قويٍّ بالهوية والوعي الذاتي».**[60]

تربط سلاسل الأثبات والإجازات هذه العلماء عبر الأجيال؛ أي زمنياً عبر التاريخ، وبطريقةٍ رسميةٍ. وتوجد سلسلةٌ أخرى أقل رسميةً، ولكنها ليست أقل أهميةً، تربط العلماء المعاصرين في العصر الواحد، إذ تُعد معاجم التراجم أو الطبقات[61] أبرز تجسيدٍ أدبيٍّ لهذه السلسلة، وهي إحدى أكثر الأنماط الأدبية التي كتبها العلماء المسلمون غزارةً. فعلى غرار معجم الأعلام الحديث «*Who's Who*»، تمثل المعاجم تجميعاً لسير الأشخاص الذين يُورِدهم (وهم بالضرورة أفراد قد توفوا). ويُطلق على شكل السيرة الفردية اسم «الترجمة».

تُعدّ الترجمة نعياً وتقريراً موجزاً، يُكرَّس عادةً (وليس حصريّاً) لمآثر عالمٍ بارزٍ، وتصف النبذة التي تنطوي عليها الترجمة إنجازات العالِم العلمية، والمواضيع التي درسها، والعلماء الذين طلب العلم منهم، والمدارس والجوامع التي مارس فيها التدريس، وطلابه، ورأي العلماء فيه. وفي بعض الأحيان تُعدِّد الترجمة بعض الصفات الشخصية للفقيد مثل: المزاج السيء، والملابس غير الاعتيادية، والعادات الغريبة، مما يُضفي على التقرير نكهةً كوميديةً أحياناً. أما الأسلوب

اللغوي للترجمة فهو يقع في صيغ وأدوات لغوية معينة ويميل إلى المغالاة ولاسيما عند الحديث عن ألقاب المُتوفّى التي يُعبَّر عنها بتأنّق يزخر بالسجع والكنايات. والخصائص المبالغ فيها هي التي تحوّل العالِم، فـإذا أُدرِجَت ترجمة العالِم في أحد معاجم التراجم فهذا يعني أن أقرانه من العلماء قد اعترفوا بمكانته كعالِمٍ بارز. بعبارةٍ أخرى، يعني الإدراج في هذا المعجم القبول ضمن نخبة العلماء. (مما يدل على مكانة ابن بدير لتلقيه دروساً على يد علماء أُدرجت أسماؤهم ضمن معجم «*سلك الدّرر*» للمرادي). وبمعزلٍ عن توثيق مكانة العلماء، تتميز لغة التراجم في وصف العلاقة بين العلماء، الذين ينتمون إلى الجيل ذاته، بكلماتٍ توحي برفقة الزمالة مثل «**الصُحبة**» و«**الملازمة**» و«**الحُبّ**» أو «**المحبة**» و«**الفائدة**»[62]. تماماً مثلما ارتبط العلماء ببعضهم عبر الأجيال نتيجة سلاسل الأثبات والإجازات الرسمية، وارتبطوا -أيضاً- داخل الجيل الواحد بسلاسل غير رسمية؛ أي الرفقة والحب والفائدة المتبادلة[63].

نتج عن هذه العلاقات عبر الأجيال وداخل الجيل الواحد تشكل عالم مغلقٍ نسبيّاً - أو ربما محاولة لخلق عالم حصري - حيث طريق الدخول أو الخروج تحدده شبكةٌ كاملةٌ من السلاسل التي تربط العلماء، وتمنع الدخلاء من الولوج إلى هذا العالَم. فبين نمطي الثَبَت والإجازة من ناحية، والتراجم من ناحيةٍ أخرى يزودنا العلماء بخريطةٍ مفصلةٍ لعالمهم الاجتماعي ومواقعهم داخل هذا العالَم.

والسؤال الذي يطرح نفسه إذن: من يملك الوقت الكافي ليقضي شهوراً وسنواتٍ في تلقي العلم على يد المدرسين، أو ليحضر حلقات العلم، أو ليقضي فترة ما بعد الظهيرة للمشاركة في المجالس، أو يؤلف كتاباً. بالتأكيد لا يقدر على هذا سوى ميسوري الحال. وكانت أوقاف المدارس تكفل، باستمرار، منحاً للطلبة، وعند انتهائهم يتمكن هؤلاء الطلبة من جنْي ما يكفي من المال بفضل بعض الوظائف (والحقيقة المؤكدة أن 50٪ ممن عملوا في التعليم في دمشق لم يحتاجوا إلى دعم دخلهم من خلال عملٍ إضافي)[64]، لكن في العالم العثماني كان يتاح للعالم مصادر دخلٍ مختلفةٍ عبر دعم الأوقاف ومناصب عديدة في مؤسسات الدولة. فإذن، كانت ثقافة العلماء ونمط حياتهم وأذواقهم وإنتاجهم الثقافي تعكس إلى حد كبير بُعدهم عن الفقر والحاجة.

بالطبع، لم يكن كل عالمٍ ثريّاً (على الرغم من وجود أمثلةٍ كثيرةٍ من العلماء الذين كانوا واسعي الثراء في القرن الثامن عشَر)، إلا أن ثقافة العالِم تطلبت استثمار معظم وقته في أنشطةٍ لم تكن مثمرةً ماديّاً. وكما يتضح من أدب التراجم الذيَ وصف العلاقات بين العلماء خلال ممارسات

«التردد» و«الزيارة» و«الصحبة» و«الملازمة» فإن حياة العالم الاجتماعية كانت تستغرق معظم وقته[65]. وربما تطلبت هذه الفعاليات المزيد من الإنفاق بدل الكسب المادي، إلا أنها كانت تمثل مَواطن استثمارٍ ومكافآتٍ مختلفةً، إذ كانت هذه الأنشطة في الواقع وسيلةً لتحقيق ثروةٍ ثقافيةٍ. ويتضح هذا الواقع خلال حياة عالم لم يخش من الكشف عن ذاته.

نزهات وشِعر

تمثل حياة الرفاهية المثقفة التي عاشها ابن كنّان حياةً مثالية، أو رسماً كاريكاتوريّاً للعالم الدمشقي الذي عاش في القرن الثامن عشر[66]. تلقى ابن كنّان منهجاً دراسياً كاملاً، أهّله ليصبح عالِماً، فكان يُدرّس الفقه، وكان شيخ الطريقة الخلوتية في المدينة[67]. وكان ابن كنان متعدد المواهب، فكتب في علومٍ مختلفةٍ بعيدةٍ عن علوم الدين، مثل: التاريخ، والجغرافيا، والشعر، وعلم البلاغة، والطب، وعلم النبات، والحيوان[68]. وعلى حد معرفتنا، كان آخر عالمٍ في بلاد الشام ألّف تأريخاً (أو لعل تأريخه كان آخر نص من تأليف عالمٍ لم يندثر فوصلنا). ولحسن الحظ فإن تأريخه «الحوادث اليومية» يمنح القارئ/ المستمع ميزة الاطلاع عن قُرب على الحياة اليومية لعالمٍ ناجح نسبيّاً[69]. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار خلفيته كتاجرٍ، يبدو أن ابن كنّان كان ثريّاً أصلاً، والدليل على ذلك امتلاكه لمنزلٍ مزينٍ ببذخٍ ومؤثثٍ بأثاثٍ باهظ الثمن. وقد مكّنته حياة الرخاء تلك من قضاء معظم وقته في حضور دروس زملائه العلماء وقراءاتهم في مجالس الأدب وسهرات الذِكر، وأحياناً كانت هذه الأنشطة مُكلفةً[70]. وحين يسمح الطقس، كان ابن كنّان ورفاقه يجمعون بين العمل والمتعة، فكانوا يديرون حلقات العلم والمناظرات الأدبية وسط الأزهار في حدائق المدينة الغنّاء[71].

يبدو أن هذه النزهات الأدبية ولاسيما في «موسم الورد» كانت سائدةً في ذلك الوقت، ولذلك تستحق النقاش. علاوة على تكرارها فإن هذه النزهات في الهواء الطلق غالباً ما كانت تستمر لعدة أيام[72]. ومع أن هذه الأوقات تُوحي باستجمام العلماء في أجواء ريفية داخل المدينة، وتمثل أوقات الرفاهية التي تمتعوا بها، وتدل على بُعدهم النسبي عن الفاقة، فقد كانت -في الواقع- ميداناً للمنافسة بين العلماء، مما كان له بعض الأثر في الحياة المهنية للعالم. فإلى جانب إعطاء العالم، الذي سحرته الطبيعة فرصةً لتقدير جمال مدينته، فقد منحته هذه النزهات الفرصة للتعبير عن هذا الجمال ووصفه شِعْراً ونثْراً، ليستعرض مهارته في ترجمة الطبيعة إلى أدبٍ. لذلك كانت

النزهة وسيلةً لكي يستعرض العالم براعته الأدبية، وهي بضاعة العالم الأساسية، ويختبر قدرة أقرانه بتحدّيهم في مناظرة شعرية[73]. وتُعدّ قدرة العالم على مواجهة هذا التحدي الشعري والرد على نظيره دلالةً على جودته وحسن صقله ولباقته وعمق معرفته. بعبارةٍ أخرى كانت النزهات الأدبية أداة غير رسميةٍ للمنافسة والحصول على إقرار الزملاء فيما يتعلق بمهارة العالم وأدبه[74].

ومن اللافت أن ابن كنّان، مع أنه يذكر عشرات التجمعات في منازل خاصة ومدارس ومنتزهات وافرة في دمشق، فإنه لا يذكر مطلقاً أنه زار أو اجتمع برفاقه داخل مقهى. وسنرى فيما بعد أن نخبة العلماء المثقفين كان لهم موقفٌ واضحٌ من المقاهي، فتجنبوها لكونها أماكن تجْمع أفراد الطبقة الأدنى اجتماعيّاً، مثل حلّاقنا[75].

المتصوفون والأحلام

سأناقش هنا كيف أن التصوف ميدان يشبه عالَم العلماء ويتداخل معه. كان كثير من المتصوفين علماء، وكما هو حال العالم، يسعى المتصوف لمعرفة الذات الإلهية، ولكن من خلال ما يُعرف بإدراك البصيرة. وعلى غرار عالَم العلماء، فإن عالَم المتصوفين تراتبي هرميّ، حيث يحتل المتصوفة مراتب متسلسلة وِفْق إنجازاتهم في مستوى معرفتهم. فالمريد يحتاج إلى مُرشد درجة بصيرته أعلى مقاماً، مهمته تلقين المريد مبادئ التصوف، وتدريبه على تزكية النفس، ومنحه تفويضاً من خلال «السلسلة» أو «المشيخة»[76] (وتعمل هذه عمل الإجازة والثبت في عالَم العلماء). فإذا ما وصل المريد إلى حالة الإدراك التام والدائم لله عز وجل يكون قد تجلّى في الذات الإلهية. ويُطلق على المتصوف الذي يرتقي إلى هذه المرحلة من السمو المعرفي «الوليّ»؛ أي «وليّ أو خليل الله». ويؤدي الوليّ دور الناقل للبركة التي يحيا في ظلها. يتضح ذلك في قدرته على الإتيان بـ «الكرامات» (أي المعجزات البسيطة) مثل إبراء المريض، أو التنبؤ بالمستقبل، وأحياناً يصل به الحد إلى الشفاعة للآخرين عند الله عز وجل. لذلك فإن البركة والفضل الإلهيين ينبثقان من شخص الوليّ، ولا يمكن للشخص العادي أن يحوز البركة إلا في حضرة الوليّ. كان السعي للفوز ببركة الأولياء - سواء الأحياء منهم أو الأموات - جزءاً عادياً من الحياة اليومية في دمشق في القرن الثامن عشر.

وإذا وضعنا بعين الاعتبار أن التصوف يتعلق بمعرفة «الباطن»، فيمكن القول إن الأحلام والرؤى تعد جزءاً مهماً في عملية إدراك الذات الإلهية. إذ يُعتبر الحُلم إيضاحاً ووسيلةً لمعرفة ما

هو مخفي، ويعمل كممرٍ خاصٍ بين الحالم المتصوف ومصادر السلطة الروحية. باختصار، تعد الرؤيا دليلاً على سلطة الولي؛ وهكذا يتخذ الأولياء والمريدون مشاهدة الرؤى كمنهج ونهج[77]. وتتجسد أهمية الأحلام في حياة المتصوف وممارساته في نصوصٍ مثل أدب تعبير الأحلام (أو تفسير المنامات)[78]. وسأوضح في فصلٍ لاحقٍ تأثير هذه المارسات الصوفية على انتشار الحكايات التي سُرِدت بصيغة المتكلم في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكن في هذه اللحظة، ينصب اهتمامي -بالدرجة الأولى- على استخدام الأحلام والرؤى كوسائل اجتماعية ضمن ممارسات المتصوفين.

«**يرى الحالمون مناماتٍ متباينةً تتلاءم مع مقامهم (في الطريق إلى المعرفة)**»[79]. فإذن، توجد تراتبية وتسلسلٌ هرميٌّ حتى في عالم الحالِمين. على سبيل المثال، دوّنت إحدى المريدات، آسيا خاتون (توفيت قبل عام 1643)، أحلامها يومياً ليؤولها ولي مشهور[80]. ولكن عندما يدون وليٌّ أو مريد، في طريقه إلى الولاية، رؤياه، يكون القصْد مختلفاً. دعونا نزر عبد الغني النابلسي (أحد زبائن معلم ابن بدير الحلّاق) وعالَم أحلامه الخاص.

كانت سلطة النابلسي كَوَلِيٍّ بلا حدود تقريباً، فقد اشتهر النابلسي بين معاصريه وبين الأجيال اللاحقة، وهو أحد أهم أتباعِ الشيخ البارز ابن عربيّ (المتوفى سنة 1240)، بإنجازاته في مجالي العلم والمعرفة البصيرية، إذ تجاوزت شهرته دمشق إلى العالم الإسلامي. وبات يُعرف «بقطب زمانه»، كما يصفه الحلّاق في فقرة اقتبسناها سابقاً، وبذلك يعبر الحلّاق عن مقامه المتقدم في الطريقة. ولكن قبل أن يتحول إلى التصوف، حاول النابلسي الحصول على منصب تدريس ملائم لإنجازاته، لكنه لم يُفلِح[81]. لهذا السبب ولأسباب أخرى، آثر العالم اعتزال المجتمع لمدة سبع سنوات، أنتج فيها كتباً عديدة. وفي تلك الفترة تحديداً دشّن بداية حياته المهنية كوَلِيّ.

بعد إخفاقه في العالم «الواقعي»، آثر النابلسي الاستثمار في عالم الباطن، حيث لم تخضع سلطته لنمط التنافس أو التنازع نفسه من جانب منافسين محترفين على الموارد المحدودة؛ ففي الواقع لا يوجد في عالم الباطن عددٌ محدودٌ من المناصب[82]. بهذا المفهوم، كان التصوف -أحياناً- الحقل البديل الذي يمكن بداخله تحويل الثروة الثقافية. وهكذا، بفضل التصوف، تُعوَّض المكانة المنشودة في العالم الواقعي بمنزلةٍ اجتماعيةٍ أرفع مقاماً في عالم التصوف.

في اليوم الأول من عزلته، بدأ النابلسي تأليف تأريخ لمناماته عنوانه «*مناجاة الحكيم*»[83]. لكن هذا التأريخ لم يُقصد منه أن يُعرَض على شيخ أو ولي حتىٍ يتم تأويله، ولكنه كان تصريحاً بأنّ مؤلفه

يمثل هذه السلطة بحد ذاتها. فبنشر الكتاب دل النابلسي على بَصيرته وحواره مع الذات الإلهية وأشهرها[84]. ولم يكن استخدام المنامات لدعم مصداقية الولاية ومنحها مشروعية أمراً مبتكراً، فلقد تجلّت في القرن الخامس عشر في الحياة الملهاوية- المأساوية للعالم محمد الزواوي (المتوفى سنة 1477). كان الزواوي متصوفاً، رأى في منامه أحلاماً «لا تليق بمنزلته الاجتماعية»، فجمعها في كتابه «*تحفة الناظر ونزهة المناظر*». وباءت محاولات الزواوي لإقناع العالَم بولايته ورفعة مكانة معرفته بإخفاقٍ ذريعٍ (حتى أن أحد الباحثين عَدّه تجسيداً لحالةٍ مرضية سيكولوجية)[85]. لكن لأغراض هذه الدراسة، بالإضافة إلى التراتب الهرمي المفهوم ضمناً، تؤكد حالة الزواوي أن تأليف كتابٍ عن الأحلام لم يكن مجرد تصريحٍ وإنما أداةٌ واستراتيجية لاكتساب سلطة الولاية. غير أنه لم يكن محظوظاً، فلقد أخطأ في تقدير الأمور. وعلى عكس حالة الزواوي، لم يتوقف النابلسي، العالم الذائع الصيت، عن كتابة أحلامه، بل ألّف -أيضاً- معجماً لتأويل الأحلام عنوانه «*تعطير الأنام في تفسير الأحلام*»[86]. كان هذا الكتاب خطوةً استراتيجيةً أخرى أكدت مكانته الاجتماعية، حيث أصبح النابلسي مفسِّراً لمنامات الآخرين وسابراً أغوارهم أو ممتحناً بصائرهم. وهذه هي الولاية المطلقة.

بين النزهات والأحلام، لم تنحصر متطلبات الامتياز بالعلم والولاية في اكتساب المعرفة المعنية ونقلها، أو تحقيق منصبٍ رسميٍّ، أو الوصول إلى مقام ملائم في مجال المعرفة. كانت تلك ثقافاتٍ معقدةً تطلبت توظيف استراتيجياتٍ اجتماعيةٍ وخطابية متباينةٍ. ويتمثل أحد أهم متطلبات دخول عالَم العلماء والمتصوفة في إقامة علاقاتٍ مع من يجسد السلطة العلمية والولاية في الماضي والحاضر. والبرهان على تطوّر هذه العلاقات يتمثل في دليلٍ نصيّ (الإجازة، الثبت، الترجمة، المشيخة،السلسلة)[87].

كان العلماء يضطرون إلى الانخراط في تفاعلاتٍ اجتماعيةٍ مختلفةٍ داخل فضاء مؤسسيٍّ وآخر غير رسميّ، حيث يتم اختبار قدراتهم وسلطاتهم على نحوٍ متواصلٍ. أما المتصوفون فكانوا يضطرون إلى دخول عالَم «الباطن» ومحاولة إبرام علاقة مع الذات الإلهية لإقناع الآخرين بحقيقة هذا التواصل الخاص، الذي لا يشهده أي شخصٍ ولا دليل عليه.

كانت متعة النزهات والاستغراق في الأحلام تدل على «نظامينْ» معقدين ومتداخلينْ من التوثيق والتمييز. تطلّب هذان النظامان انكباباً ذاتياً شاقّاً واستثماراً مكثفاً للوقت والجهد

(وأحياناً المال أيضاً). يقترح شامبيرلين أن الإنجاز في هذين العالَمين كان يتطلّب عملاً جادّاً وحنكة[88]. فحتى يكون المرء ناجحاً ومهماً في مجال المتصوفين والعلماء، كان عليه أن يشارك في مناوراتٍ معقدةٍ، وكان من الضروري أن تنفَّذ بمهارةٍ متقنةٍ وتقديراتٍ حذرةٍ. كانت هذه الممارسات والمناورات وسيلةً لتخليد العلماء وإقصاء بعضهم؛ فهي طريقة النخبة لإعادة إنتاج فئتهم.

من السوق إلى المدارس:
الحالات التي يُوردها المُرادي في «*سلك الدرر*»

قبل متابعة الحديث عن الحلّاق ووضعه داخل هذه الثقافة المعقدة، يجدر بنا طرح السؤال التالي: هل نجحت طريقة الإقصاء تلك في العالم الواقعي؟ هل كان عالَما المتصوفة والعلماء مُغلقَيْنِ حقّا؟ سنرى لاحقاً كيف دخل العامة الفضاء النصّي كشخصياتٍ والآن كمؤلفين للأنواع الأدبية التاريخية. وفي هذا السياق، ناقشتُ كيف بدأ الحلّاق «فقيهاً أمياً»، انتهى كأحد «مُحْدَثي الكتابة». ولكن، إلى أي حدٍّ تمكّن العامة -بالفعل- من دخول عالم المدارس والسعي وراء مهنٍ علمية ناجحةٍ أو وظائف في مجال الكتابة؟ مع أنه لايوجد لدينا دلائل كافية، من الممكن أن يمنحنا مسح عام في معجم السِّير للمُرادي بعض الأجوبة.

كرّس المُرادي معجمه للنخبة المثقفة من العلماء والمتصوفين[89]. وبالإضافة إلى اهتمامه بهذه النخبة، من الملحوظ أن استعارة السلسلة جلية في عنوان كتابه «*سلك الدرر*». كان المُرادي متنبّهاً للمراتب الاجتماعية، لذلك لم يزوّد قُرّاءه بمناصب العلماء المتوفين ومِهَنهم فقط، وإنما بمصادر ثروتهم أيضاً. وقد عمِل معظم الأشخاص المذكورين في «*سلك الدرر*» بمهن ارتبطت مباشرةً في الكتابة أو بمناصب الدولة (مثل القُضاة والمُفْتين والمعلمين والناسخين والخطباء والمؤرخين والشعراء ومقرئي القرآن والأولياء). كما ضمّن المُرادي كتابه الأطباء أيضاً[90]. ومن بين 862 ترجمة، كانت سبع عشرة منها فقط تخص أفراداً عملوا بمهن تتعلق بالكتابة والسوق في آنٍ واحد، وهم: طبّاخٌ[91]، وثلاثة عطّارين[92]، وورّاقٌ واحدٌ[93]، واثنان من مجلدي الكتب[94]، وبائع كتب[95]، ونسّاجان اثنان[96]، وصانع أقفال[97]، وبعض المهن الأخرى[98]. لذلك، فإن الصورة التي تتضح لنا في الحال، من دراسة معجم المُرادي، تشير إلى أن ثمة أفراداً عملوا في أعمال حِرَفيّة، وتمتعوا في الوقت ذاته بسمعةٍ ربطتهم بالعلم. لكن كانت مثل هذه الحالات نادرةً للغاية. فقد افترض المُرادي، على

غرار مؤلف «الحِصنية» المذكور آنفاً، أن المعرفة تتطلب التزاماً تاماً، وتمويلها يجب أن يتحقق من العمل في أحد مناصب الدولة أو من مال العالم الخاص.

يقودنا ذلك إلى موضوع الثروة وعلاقتها بالمِهن المرتبطة بالعلم والمعرفة. لقد ناقشنا –سابقاً– كيف عكست ثقافة العلماء حياة الرخاء، غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل انعكست هذه الثقافة على الواقع الاجتماعي؟ تُرشدنا سيرتا الشيخ حسن والشيخ إسماعيل الحايك في معجم المُرادي، في هذا السياق، إلى استنتاجات مهمة[99]؛ ينحدر حسن وإسماعيل من عائلتين حرفيتين، وقد استطاع كلاهما العبور من عالم السوق إلى عالم العلم. ومن اللافت أن هذيْن الشيخين هما الوحيدان اللذان يذكر المُرادي، بوضوحٍ، أنهما تمكنا من تغيير مهنتهما. ووفقاً للمرادي، استطاع والد حسن، وكان طباخاً، جمع بعض الثروة بفضل فكرةٍ ذكيةٍ، ألا وهي تأجير أواني الطبخ في حفلات الأعراس. وقد نمت ثروته كثيراً إلى درجة أنه ربّى ابنه حسن في ظرفٍ «**موفّر الدواعي مرفه البال**»[100]، ومكّنت هذه الظروف ابنه، وكان فتًى ذكيّاً ومجتهداً، من متابعة مهنته العلمية، فأصبح –فيما بعد– معلماً وواعظاً. أما إسماعيل الحايك فسلك في حياته مساراً في الاتجاه المعاكس تماماً. كان والد إسماعيل حائكاً مُعدماً، وعلى الرغم من حاجة والده له ليساعده في مهنة الحياكة، فإنه رفض تعلّم حِرفة والده، وهرب من دكانه إلى الجامع الأموي، ليقرأ القرآن هناك، فكان عدم تعاون إسماعيل «**يُحمّق والده ويَصعُب عليه**»[101]. ولكن هذا «الابن الضال» أصبح عالِماً جديراً بالاحترام والتقدير، وفي مرحلةٍ من حياته شغل أعلى منصبٍ، وهو منصب المفتي الشافعي لمدينة دمشق.

لا شك أن المضامين التي ينطوي عليها سرد المُرادي لحالتي العبور الناجحتين من عالَم السوق إلى العالَم العلمي واضحةٌ جداً، إذ يفترض المُرادي وجود علاقةٍ وثيقةٍ بين الثروة ومهنةٍ تتعلق بالكتابة. كانت الثروة شرطاً مقدماً للعمل في مهنةٍ ترتبط بالعلم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار وضْع والده المادي الميسور، كان من الطبيعي أن يسعى الشاب حسن الذكيّ الواقعيّ وراء مهنة العلم. ولكن حالة إسماعيل كانت استثنائية، ومثّلت الاستثناء الذي أثبت القاعدة، فقد حقّق نجاحاً في طلب العلم على الرغم من الظروف المادية الصعبة، وفي الوقت ذاته مثّل الشغف المثالي على الرغم من المعايير الاجتماعية؛ فهو الابن الضال الذي برّأه جهده عبر الزمن. وقد حاز أمثال إسماعيل، ممن تميزوا وثابروا، تقدير واحترام الأشخاص ذاتهم الذين أدت ممارساتهم الاجتماعية إلى إقصاء أفرادٍ كانت خلفيتهم الاجتماعية تشبه خلفية إسماعيل.

لإيجاز مسحنا السريع لمعجم السير للمرادي، سأقوم بالتركيز -مرة أخرى- على نقاطٍ ثلاث تتعلق بالحياة العلمية في دمشق في القرن الثامن عشر. أولاً، يوجد عدد صغير من الحِرَفيين والصُّنّاع في العالم الاجتماعي الذي يرسمه لنا المُرادي في معجمه، فمن امتطوا صهوة المهن الحرفية والعمل بالعلم كان عددهم بسيطاً جداً. ثانياً، كان العبور الناجح من عالم السوق إلى العالم العلمي نادراً أيضاً. لكن استثناء الطبقة العاملة، إذا جاز القول، لم ينتج عن شعورٍ واعٍ من جانب أهل العلم، بل يُعزى إلى عدم مقدرة تلك الطبقة - أو وفقاً للحِصْني «[الذين] غلبهم الكدّ»- إذ لم تمكنها ظروفها المادية المتواضعة من تخصيص الوقت اللازم للسعي وراء العلم وتحمّل ما يرتبط بها من التزاماتٍ مهنيةٍ واجتماعيةٍ. أما النقطة الأخيرة، التي أرغب في تأكيدها، فهي أن الوقت يُعَدّ أمراً جوهريّاً بالنسبة لمهن الكتابة والعلم، بل ربما احتاج الأمر -أيضاً- إلى بحبوحة مادية (أو تصميم شخصيّ استثنائيّ) حتى يتمكن حرفيٌّ أو ابن حرفيٍّ من تخصيص الوقت اللازم لطلب العلم، والانتقال من الطبقة العاملة إلى الطبقة العالمة[102]. ومع أن معظم أولئك الذين شغلوا مناصب التدريس في دمشق لم ينتموا إلى عائلاتٍ ثريةٍ ومهيمنةٍ فإن بعض عائلات العلماء الدمشقيين، مثل أقرانهم في إسطنبول، صاروا جزءاً من الطبقة الأرستقراطية[103]، فأصبحوا أهل البيوتات التي عكست النظام الجديد في القرن الثامن عشر. وعلى حدّ قول مادلين زيلفي، عندما تعلق الأمر بمهنة العلماء في إسطنبول إبان القرن الثامن عشر «**شيئاً فشيئاً أصبحت قرابة الدم هي الأمر الحاسم**»[104].

أما حلّاقنا ابن بدير، فكان على غرار إسماعيل وحسن سابقي الذكر، لم يُمكّنه موقعه الاجتماعي الأصلي من تبنّي مهنة في نطاق الكتابة والعلم. ولكن، على النقيض من حسن، لم تخطر ببال والد ابن بدير فكرةٌ ذكيةٌ عادت عليه بثروةٍ مفاجئةٍ، وعلى النقيض من إسماعيل أيضاً، لم يكن حماس ابن بدير لطلب العلم كافياً ليزعزع مسؤولياته تجاه عائلته. بعبارةٍ أخرى، لم تتوفر لابن بدير الظروف المادية أو الحافز الاستثنائي ليصبح عالِماً متفرغاً للعلم. وقد يكون ابن بدير حالةً نموذجيةً للفقيه الأُمي. إما أنه لم يكن راغباً في السعي وراء مهنةٍ بالعلم، أو أنه لم يكن قادراً على تحقيق ذلك، غير أن هذا لم يمنعه من تأليف كتابٍ. ويجب أن نعود للسؤال الرئيس ذاته، الذي طرحناه في مطلع هذا الفصل: ما الذي منح الحلّاق الثقة والسلطة الكافيتين لتأليف كتابٍ؟ إن الحركة الاجتماعية المتمثلة في انتقال ابن بدير إلى طبقة اجتماعية أرفع وباتجاه مركز المدِينة، مكّنته من التواصل مع النخبة المثقفة واستراتيجياتها الاجتماعية

والخطابية. وبعدما أصبح ابن بدير «فقيهاً أمياً»، استطاع اقتحام فضاء العلماء النصّي، وتأليف كتابٍ لينضم إلى مُحْدَثي الكتابة.

حِيَل الحلّاق

كان كتاب ابن بدير، الذي وصفتُه سابقاً بأنه استحواذ مفعم بأنواعٍ أدبيةٍ مختلفةٍ، مليئاً بحِيَل الاستحواذ واستراتيجياته، إذ يُعدّ تأريخ الحلّاق دليلاً على دخوله إلى الفضاء النصّي الخاص بالنخبة المثقفة وعالمهم الاجتماعي، كما أنه يمثل استعراضاً لثروة الحلّاق الاجتماعية والثقافية. وبالإضافة إلى ما سبق، كان تأريخه وسيلةً لاكتساب المزيد من الثروة. لقد كان أداةً استخدمها الحلّاق في سعيه وراء منزلةٍ اجتماعيةٍ رفيعةٍ. إذن، ماهي استراتيجيات الحلّاق المتنوعة؟

قَصّةٌ وقِصّةٌ: تراجم ابن بدير

مع أن ابن بدير، مثل غيره من «الفقهاء الأميين»، قرأ كثيراً من الكتب، فليس ثمة دليل -بالتأكيد- على أنه حصل على تفويض من أي عالمٍ أو إجازة لنَقْل أيٍّ من هذه الكتب، وما الإجازة إلا شهادةٌ أساسيةٌ على أنه أنهى الدراسة رسّميّاً. كغيره من الحِرفيين، عمل ابن بدير أوقاتاً طويلةً، وتحمّل كل أنواع المسؤوليات المالية (بما في ذلك إعالة والدته طوال فترة حياتها)، ومسؤوليته تجاه زوجته وثلاثة أطفالٍ على الأقل[105]. لذلك لم يستطع الحلّاق أن ينتقل إلى ما بعد مرحلة الطالب؛ أي لم يتمكن من دخول إحدى سلاسل (أو حلقات) السلطة العلمية الرسمية الممتدة عبر الأجيال، ولكن ما استطاع إنجازه كان مهماً للغاية. باختياره تأليف تأريخ، ولعله أسهل الأنواع الأدبية «للاستيلاء» والاستملاك، لأنه لا يحتاج إلى إجازة مسبقة. تمكن ابن بدير من «إنتاج» ذاته وتشكيلها داخل عالَم العلماء، واستطاع أن يستخدم العديد من ممارساتهم الاجتماعية والخطابية.

لعل استخدام الحلّاق للتراجم هو أهم استحواذاته وأكثرها إنتاجاً. يقدم لنا تأريخ ابن بدير سبعاً وستين ترجمة كُتِبت معظمها بالأسلوبِ الأدبي المعهود. ومعظم الشخصيات التي يترجم لها في كتابه من المتصوفة والعلماء. (أما الشخصيات من غير النخبة، وعددها قليل، التي يُضمّنها الحلّاق تأريخه فهي على قدْرٍ من الأهمية، وسنتحدث عنها في الصفحات القادمة). وهي سِير شخصياتٍ كوّنت، بوجهٍ عامٍ، النخبة الثقافية. وما يقارب خمساً وعشرين من هذه التراجم هي

لشخصياتٍ كانت من الرفعة بحيث ظهرت في معجم المُرادي للسِّير أيضاً. وحين اختار ابن بدير عَرْض سِيَر النخبة الثقافية فإنه بذلك منح نفسه سلطةً معينة تشبه سلطة المُرادي. ولكن -بالطبع- الاختلاف بينهما كبيرٌ. فالمُرادي، لكونه ينحدر من إحدى أكثر العائلات الدمشقية الموقرة اجتماعيّاً والمشهورة بالعلم والثراء، يُمثّل الحَكَم الشرعي للنخبة الثقافية.

لكن، كيف تمكن ابن بدير من لعب دور الحكم؟ ببساطةٍ استطاع ذلك من خلال اتصاله المباشر مع النخبة الثقافية. وكما تصف معاجم السِّير علاقات الزمالة، يصف ابن بدير في تراجمه العلماء والمتصوفين والعلاقات الودّيّة الشخصية والمباشرة، التي حظي بها، مع هؤلاء الأعيان (قبل توفيهم)[106]. دعونا نستعرض بعض الأمثلة:

> وفي محرَّم توفي شيخنا ومحبُّنا ومن هو معدود من خاص أصحابنا الشيخ محمد الأزهري المصري الملقب بأبي السرور وكان عالما علّامة وحبرا فهّامة فريد عصره ووحيد دهره رحمنا الله تعالى به وعفا عنه وسامحه ورضى عنه... وكان لنا معه صحبه قديمه وله معنا منافع عميمه منها أنه ما حضر عندي قط وكان بي غما وحزنا إلا حل بي السرور عاجلا ولا ينصرف إلا أن أكون ضاحكاً...[107].

ومثالٌ آخر:

> في سادس يوم خلا من جماد الثاني... توفي ابن شيخنا وأستاذنا وصاحبنا وملاذنا ومحبنا وتاجنا ومن كان مساعد لنا بحول الله وبجاهه في احتياجنا الأستاذ الشيخ مصطفى ابن الشيخ المرحوم بحر العلوم والسر المكتوم الشافعي الصغير صاحب العلم الغزير والباع الطويل وارث علم النبيين...الشيخ محمد العجلوني[108].

ومثال ثالث:

> وفي ليلة الجمعة عشرين من محرم توفي شيخنا وأستاذنا العالم العلامة والحبر الفهامة عالم وقته وأوانه وفريد عصره وزمانه الشيخ الأستاذ الشيخ محمد بن الغزى مفتي السادة الشافعية وكان أفصح من نطق في العربية وقرأنا عليه في الفقه فلم نرى ألذَّ من ألفاظه ولا أحلى من معاني كلامه وما نطق أحد بين يديه في أبيات من الشعر إلا وكملهم وأجاب بأفصح وأحسن منهم[109].

ومثالٌ رابع:

> وفات شيخنا العالم العلامة الشيخ إسمعيل الشيخ عبد الغني النابلسي رحمهما الله تعالى... وكان لنا معه صحبة ولنا صديقاً، ومحباً لنا [110].

وأخيراً، من أحد معارف ابن بدير المُهمّين الذي لم يكن سوى نقيب الأشراف (أي آل البيت أو سلاسة النبي، ويمثلون مجموعةً سنتحدث عنها فيما بعد):

> توفي الحسيب النسيب الجليل العالم الورع الزاهد اللطيف المتواضع ذو القدر المنيف السيد عبد الله أفندى بن عجلان نقيب السادة الأشراف بالشام... وكان له بعض صحبة معنا وجار لنا.[111]

مع أن كثيراً من الحِرَفيين والصُّناع احتكّوا مباشرةً بالعلماء سواء في المسجد، أو الدكان، أو المدرسة، فقد اكتسب ابن بدير ميزةً تنافسية جعلته يتفوق على منافسيه. لم يزودنا ابن بدير بمسح شامل لمعارفه فقط، بل قام بمأسسة علاقاته الاجتماعية، لذلك استطاع أن يجعل لنفسه مكاناً بين النخبة المثقفة داخل الفضاء النصّي، أي الفضاء العام. فنتيجة استخدامه شكل التراجم تمكن الحلّاق، بأسلوب العلماء، من عرض علاقاتٍ حقيقيةٍ قائمةٍ على الصداقة والمنفعة والحب وحتى الفكاهة، عقدها مع النخبة المثقفة. وبمعزل عن إنشائه لمثل هذه العلاقات، بالتأكيد أسهم إعلان الحلّاق لها -عبر كتابه- في تدعيم مكانته الاجتماعية الرفيعة. فمن منا لا يرغب في مصادقة النخبة؟

أما استغلال الحلّاق لشكل الترجمة في كتابه، فقد مكّنه من استعراض مصدرٍ مهمٍ آخر للثروة الثقافية ألا وهو «البركة». فمثل أي شخص آخر في ذلك الوقت، انخرط ابن بدير في تجربة التصوف، فقرأ كتباً عنها، واتبع الطريقة القادرية. لكن التسلسل الهرمي في عالم المتصوفة يقسّم البشر إلى صنفين: الأولياء الذين يمنحون البركة، والساعين إليها. وانتمى ابن بدير، بالطبع، إلى الصنف الثاني. ونجد في تأريخ الحلّاق بعض المواضع التي يلتمس فيها من الأولياء تفويضاً باستخدام أدعية ليُزيل الله عنه الفقر أو يساعده في إبراء مرضٍ معين[112]. لكن، من المهم أن نفهم أن ابن بدير لا يصور نفسه كأي ساعٍ إلى بركة الأولياء، فما من ثروةٍ ثقافيةٍ حقيقيةٍ يجنيها من هذه المكانة العادية. بل يقدم الحلّاق نفسه كشخصٍ يقف في موقعٍ متميزٍ من مصادر البركة.

كان من أعراف النخبة (إن كانوا علماء أو أولياء) أن يبقوا على شعورهم قصيرة ومهندمة، وكانوا يجثون على الحلّاقة مرةً في الأسبوع. لذلك كانت «تجارة الحلّاقة رائجةً»[113]. واستجاب ابن بدير لمتطلبات مهنته بسرور، ورأى في تجارته البركة حرفياً. كان الآخرون يحاولون جاهدين أن يكونوا في حضرة أحد الأولياء ليحوزوا بركتهم، إلا أن ابن بدير بوصفه حلّاقاً كان قريباً منهم للغاية، ومهد له الاتصال الجسدي بهم دون أن يسعى جاهداً لذلك. وفضلاً عن كُنيته (الحلّاق) وترجمته لمعلمه، الذي علّمه صَنعة الحلّاقة، فإن دليلنا الوحيد على أن ابن بدير كان بالفعل حلّاقاً هو ذِكْره للسادة المتصوفة بالاسم ضمن زبائنه الذين صفّف شعورهم في دكانه. ومن هؤلاء المتصوفة البارزين يوسف الطبّاخ الذي كان مشهوراً، فاحتل صفحةً كاملةً في معجم المُرادي للسِّير. يقول المُرادي عنه:

> وظهر منه صلاح وكرامات خارقة وبدا كالشمس في رابعة النهار وقيل إنه كان من الأبدال... والناس تهرع إليه لتقبيل يديه ويطلبون بركته[114].

وهذا ما يقوله ابن بدير عن هذا الولي، والشيخ الفاضل الذي يسعى إليه أهل الشام على الإطلاق، الشيخ يوسف الطباخ:

> توفي شيخنا الفاضل ضحوك السن الحسن الظن... الشيخ يوسف الخلوتي الطباخ عفى الله تعالى عنه ونفعنا به وكان لنا معه مجالسة وكلام وقد نولنى ربي من جملة نعمه علي أننى مازحته وحلقت رأسه واغتنمت دعاءه رضي الله عنه.[115]

ولقاء آخر مع أحد الأولياء حين كان الحلّاق يصفف شعره:

> توفي الولى الكامل ذو الكرامات الظاهرة والأحوال الباهرة من قد خلع العذار وتساوى عنده الليل والنهار وشرب من خمر شراب الملك الجبار وأعطى درجة القبول عند الكبار والصغار الشيخ محمد جبرع وقد كان أحيان يغيب وأحيان يحضر وأحيان يصحا وأحياناً يسكر... وكان له تردد علينا ومحبة لنا وكان الغالب عليه الغيبوبة الإلهية وحلقت لله الحمد رأسه مرارا وحضينا منه بالدعا والأسرار... [116].

لم يكن ابن بدير، بعبارةٍ أخرى، مُلتَمِساً عاديّاً للبركة. وفي حين كان يسارع الآخرون لتقبيل

أيدي شيوخ المتصوفة من أمثال الشيخ يوسف الطباخ لنيل بركاتهم، كان ابن بدير يجلس برفقة الشيخ يوسف، ويتبادل معه الحديث والمزاح، وكانوا يدعون له شاكرين لأنه يقص شعورهم. إذن، يمكننا القول إنه إذا كان الجبري والطبّاخ «أصدقاء الله أو أولياءه»، فإن ابن بدير كان صديقاً لأصدقاء الله، وكانت تلك العلاقة مصدراً مهماً للثروة الثقافية. وقد استطاع الحلّاق بفضل موقعه الفريد أن يلامس شيوخ المتصوفة ويتنعم ببركتهم.

وبحكم أن الحلّاق لم يكن عالِماً ولا ولياً، إذن ما كان من الممكن أن ينضم إلى إحدى سلاسل العلماء والمتصوفين الممتدة عبر الأجيال بفضل تفويضاتٍ رسميةٍ مثل الإجازة والمشيخة، لكنه تمكن من اقتحام السلسلة الأفقية التي تجمع بين العلماء في زمنه، إذ استعرض علاقاته الاجتماعية مع النخبة المثقفة. ونتيجة لغة الـحُب والرفقة والمنفعة وجد الحلّاق لنفسه مكاناً بين العلماء، أما بالنسبة لشيوخ التصوف فكان قُربه منهم جسدياً ومحسوساً (وإن تحقق هذا القُرب بواسطة المقص وموس الحلّاقة). فقد سمح نمط الترجمة لابن بدير يسرد علاقاته مع النخبة المثقفة وتنميتها. فكان ابن بدير، إذن، يقص شعر النخبة وفي الوقت ذاته يقص قصته معهم.

المُتَنزِّه المُفتتِن: نَظْم المتع شعرياً

بالطبع لم تكن النزهات حِكراً على العلماء والأولياء؛ إذ كان التنزه في دمشق في القرن الثامن عشر، كما كان الحال في إسطنبول، شائعاً جدّاً. يذكر ابن بدير، على غرار العالِم ابن كنّان، أنه خرج للتنزه («عمل سيران») لكن، على النقيض من ابن كنّان الذي كان لديه جدول تنزهٍ حافل، يخبرنا الحلّاق أنه لم يخرج للتنزه سوى مرّاتٍ قليلة[117]. وقد لا نتمكن مطلقاً من معرفة فيما إذا لم يكن لدى ابن بدير الوقت للاستمتاع بالهواء الطلق، أو إذا كان يتردد إلى المنتزهات بصورةٍ متكررةٍ. وبصرف النظر عن هذا أو ذاك، فإن نزهات الحلّاق جديرةٌ بالملاحظة. يصف الحلّاق في كل مرةٍ، بأسلوب العالِم الفخور وبراعته الأدبية، سعادته شِعراً. وسنورد هنا مثالاً على تخليد الحلّاق ليومٍ قضاه في الهواءِ الطلق في مطلع الربيع:

مضى لنا يومٌ مثلهُ ما سبقْ يا خال

في مرجة الشام ما بقى فيه موضع خال

ملا خميس مضى ما صادفه أرزال[118]

في ثامن عشر ربيع الآخر راح البرد
يا اهْلِ الأدب أرخوه الضيق عنكُم زال[119]

يُعرف هذا النوع من الشعر «بالموّاليا»[(1)] وهو شائعٌ في بلاد الشام، يكون أحياناً بالعامية، ويُكتب ببحرٍ مناسب للغناء[120]. ويُشْبه هذا النوع من الشعر العربي القصيدة التركية، المعروفة باسم (شرقي) المُغناة بالعامية[121]. لكن المواليا على النقيض من قصيدة الشرقي التركية التي شاعت ونظمها حتى شعراء البلاط مثل الشاعر نديم، لم تحظَ بالنجاح ذاته داخل دائرة النّخبة من الأدباء باللغة العربية.

يصف ابن بدير نشاطاً اجتماعيّاً مثل التنزه شعراً، ثم يدرجه في تأريخه، ويخاطب رفاقه في هذه النزهة «بأهل الأدب» (وتعني -أيضاً- «المجتمع الرفيع والمصقول»). بهذه الطريقة، استخدم ابن بدير، كَما العلماء، النزهة كمناسبةٍ لإلقاء الشعر. ولقد احتفى ابن بدير بقضاء وقت المتعة في الهواء الطلق عبر التفاخر ببراعته الأدبية أمام مجموعةٍ لقبها «أهل الأدب». يُعد هذا الأداء الشعري، وجمهور المستمعين، وتوثيق الحدث كتابةً من السمات المميزة للعالِم. لكن استخدام ابن بدير للموّاليا، بدلاً عن أنماط الشعر الأرفع، يكشف عن حداثة ثروته الثقافَية، فهي بمعنى آخر زلّةٌ اجتماعية.

ومن اللافت أن حدث التنزه هذا لم يكن كله ممتعاً بالنسبة لابن بدير على الرغم من إعلانه غير ذلك في شعره. وتوضح الفقرة التي تسبق الأسطر المقتبسة مباشرةً، وصفاً نثريّاً للتكوين الاجتماعي للمتنزهين ويبدو أن الحالة روّعته. لقد انزعج الحلّاق لرؤية جموع النساء يتناولن الطعام، ويحتسين القهوة، ويدخّنّ في الهواء الطلق. وتُعد تلك حالةً من حالاتٍ كثيرة يعبّر فيها ابن بدير عن سخطه بسبب انتهاك الأخلاق، كما سنرى فيما بعد. لكن يكفي بأن نجمل لهدفنا هنا أن أداء ابن بدير الاجتماعي الشبيه بأداء العلماء وتنصيبه لنفسه كفردٍ من «أهل الأدب» أو «المجتمع الرفيع» يعد شاهداً على معرفته بثقافة العلماء. ولكن سُرعان ما تنكشف أصول الحلّاق الاجتماعية بمجرد أن ينطق بشعره مستخدماً شكلاً أدبياً لم تفضله النخبة.

---

(1) المواليا: فن من فنون الشعر الشعبي الغنائي الذي اشتهر بعد العصر المملوكي، وقيل إن أصله كان في بغداد بعد النواح على البرامكة، وقيل بل في واسط، وغالباً ما يكون من بحر البسيط، وقال الرصافي إن المواليا هي أصل الموال في الوقت الحاضر (المراجع).

الحلم بالتميز: السلالة النبوي

إن كان إلقاء الشعر خلال التنزه يعكس جرأة ابن بدير الأدبية، فإن انتهاكه لعالم الأحلام الخاص بالمتصوفين يشكل الخطوة الأكثر جرأةً من جانبه. لقد حظي ابن بدير برفقة الأولياء، مثلما ذكرنا سابقاً، الذين قدّرهم واحترمهم حتى أنه روّج لهذه الرفقة بفخر، لكنه كان حذِراً دوماً فلم يفترض أنه بات واحداً منهم. مع ذلك، تمكن الحلّاق من استعارة إحدى ممارساتهم ألا وهي أحلامهم. يتكون حُلم ابن بدير من استراتيجيةٍ مذهلةٍ، حاول بفضلها تحويل الثروة الثقافية المُكتسبة إلى إرثٍ يمكن توارثه.

يخبر ابن بدير قُرّاءه في مرحلةٍ ما من تأريخه أن أحد أبنائه حمل لقب النبي، فكان اسمه السيد محمد المهدي (المتوفى عام 1744)[122]. ويُشير لقب السيد إلى السمات الدالة على التميز الاجتماعي الرفيع الذي كان صفة الأشراف (سلالة النبي محمد) ممن شكّلوا فئة متميزة كانت جديرة بالاحترام، وكما رأينا في السابق، كان ابن بدير يعرف نقيبهم. لكن هذه المكانة المرموقة لم تكن لتنتقل من مجتمع سلالة النبي محمد إلى الآخرين هكذا، بل هي موروثةٌ[123]. فكيف تجرأ ابن بدير، الذي وُلد دون أي تميزٍ اجتماعي، أن يدّعي انتماءه لهذه السلالة المبجلة؟ من الواضح أن ابن بدير أدرك خطر مجازفته بمنح ابنه لقب سلالة النبي وحذر من أن لا يعد فعله انتحالاً أو انتهاكاً اجتماعياً، فحتى يتمكن من استباق أي اتهام يخبر الحلّاق قُرّاءه أن تسمية ابنه لم تكن تخطّيا أو بتعبيره «**بلا تعدّي**»، بل كانت «**إلهامن [هكذا] من الله تعالى**»[124]! بعبارةٍ أخرى، ادعى ابن بدير أن الله عز وجل– وهو السلطة المطلقة والنهائية – ألهمه بنفسه في المنام ومنحه رخصة أن يجعل ابنه نتاجاً من سلالة النبي[125].

وهذه مناورةٌ رائعةٌ من جانب ابن بدير؛ إذ لم تكن فكرة الاتصال مع الذات الإلهية غريبةً على بيئة الأولياء كما رأينا، لكنها كانت تُفهم بوجهٍ عامٍ كتجربةٍ بصيرية متقدمة تصاحب ارتقاء النفس مقامات بعيدة المنال (وأحياناً لم ينجح أفضلهم كما رأينا سابقاً في حالة الزواوي). ومع أن الأولياء يستوحون الإلهام الإلهي لإضفاء المشروعية على ادعاء السلطة الاجتماعية وسلطتهم كأولياء، فقد كان التبني الصريح من قِبل ابن بدير لهذه الممارسة بغرض تسلق السلم الاجتماعي أمراً غير معهود، وهذه الحيلة الجديدة، إلى جانب شجاعة (أو حتى جسارة) الحلّاق وشفافية استراتيجياته، يمكن عدّها العلامة التقليدية التي تميز المتسلق الاجتماعي، أي «محدث النعمة» (الثقافية).

قد تدل رؤيا الحلّاق على استراتيجية فظة وغير مصقولة ولاسيما عند مقارنتها بحياة الأحلام الخاصة بالنابلسي الذي انحدر من عائلة علماءٍ ثريةٍ، فاستخدم الرؤى لتحويل ثروته القديمة الموروثة إلى ثروةٍ في حقل التصوف. لكن تكمن أهمية استغلال ابن بدير للرؤى في استخدامها لتحويل الثروة الثقافية التي اكتسبها حديثاً إلى مكانة اجتماعية مشرِّفة.

اختلاف استراتيجي: الكتابة القديمة ضد النعمة المحدَثة

يبدو أن معرفة الحلّاق بالممارسات الاجتماعية والنصية الخاصة بالعلماء والأولياء مكّنته من أن يصبح سلطةً ومؤلفاً موثوقاً. وقد استغل الحلّاق هذه السلطة لاكتساب المزيد من الاحترام والتقدير عبر استراتيجياتٍ متنوعةٍ على الرغم من بعض زلّاته التي تكشف مكانته «كمحدث كتابة». لقد طرحتُ سابقاً فكرة أن ابن بدير يُعدّ مثالاً للارتقاء الاجتماعي نحو طبقةٍ أرفع؛ ولكن علينا أن نتذكر أنه لم يكن سوى رجلٍ ذي إمكاناتٍ متواضعةٍ، تذمّر -على نحوٍ متواصلٍ- من ضيق العيش وصعوبة الحياة. إذن، كيف تمكن الحلّاق المتواضع من التوفيق بين مكانته الاجتماعية (وكانت أفضل من المكانة التي احتلها والده) وإنجازاته الثقافية الاستثنائية؟

في هذا السياق، فإن موقف الحلّاق تجاه الثروة المادية جدير بالنقاش؛ فهو موقفٌ جعل «*فضيلةً من الحاجة المادية*»[126]. لقد أدركَ الحلّاق أنه في حالته ليس من السهل تحصيل ثروةٍ ماديةٍ مثلما هو الحال مع الثروة الثقافية، ولذلك تبنى صوت رفاقه العلماء، ليُعبّر عن نفوره تجاه مَن أحدث الثروة من غير المثقفين. يصف الحلّاق في تأريخه أحد زعماء الانكشارية فيقول عنه: «**وكان هذا الرجل مُحدث نعمة وفي أصله دُنوّة**»[127]. يميز ابن بدير في هذه العبارة بين الثروة المادية والثروة الثقافية، ويربط نفسه بالنوع الأخير بكل ثقةٍ، ولا يخشى ولا يخجل ابن بدير من تعريف نفسه كرجلٍ فقيرٍ، وغالباً ما يتحدَّث باسم «**الأصاغر**».

لكن إنْ كانَ ابن بدير يزدري مُحْدَثي النعمة، فهل يُعبّر عن قلقه حيال موقعه كمحدث كتابة؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار كل ما نعرفه عن ابن بدير، فبإمكاننا قراءة قلقٍ معينٍ في تسجيل وفاة معلمه الحلّاق، ابن الحشيش، الذي وصفه بـ«**والدي**»، لذلك يجدر بنا اقتباس الأسطر مرة أخرى:

> كان يحلق في حياته إلى قطب زمانه صاحب المقام القدسي الشيخ عبد الغني النابلسي

قدّس الله سره السني ونفعنا الله ببركاته وإلى الشيخ مراد أفندي النقشبندي الكسيح وإلى عمدة مذهب السادة الشافعية شيخنا الشيخ محمد العجلوني وأمثالهم.

هؤلاء الزبائن هم بلا منازع أشهر وأوقر ثلاث شخصيات في دمشق القرن الثامن عشر. وكانت علاقتهم بالعلم والتصوف والثروة علاقة قديمة وتاريخية. لذلك تُعدّ ترجمة الحلّاق لمعلمه أشبه بأوراق اعتماد تربط ابن بدير ربطاً تاريخيّاً مع الثروة الثقافية القديمة. يحاول ابن بدير أن يوضح أن ثروته الثقافية ليست حديثة الاكتساب، لكنها موروثةٌ من والده البديل (أي معلمه) ولاسيما أنه لم يرث شيئاً من والده الحقيقي. موجز القول، في حين حاولتُ استخدام سيرة ابن بدير كمثالٍ توضيحي على ظاهرة إحداث الكتابة، يسعى ابن بدير إلى إثبات النقيض؛ فهو يطمح أن يمثل «الكتابة القديمة».

في الحياة أو في الموت؟

عائلة الحلّاق وأصدقاؤه «الآخرون»

يُعيدنا الحديث عن مُعلّم ابن بدير، الذي علمه الحرفة، أو والده البديل، إلى أرض الواقع وبعيداً عن سماء النخبة المثقفة، وللحديث عن أصدقائه الآخرين وعائلته: أي رفاقه من الفقهاء الأميين، والآباء البدلاء الآخرين، وأعضاء طائفة الحرفيين وأولاده. وحتى نستطيع إيجاز الحديث المتعلق بسيرة الحلّاق الاجتماعية وفهم المعنى الكامل لمساعيه الأدبية، علينا أن نكمل الرحلة لنطّلع على سير معارفه - بعضهم حميمون - ممن لم يكونوا علماء أو من شيوخ المتصوفة. فليس من المصادفة أن سيرهم لم ترد في معجم تراجم المرادي، وقد شكلت بقوالب وطرق مختلفة. سنتعرف على هؤلاء الأشخاص لنتمكن من الكشف عن مصادر أخرى لثروة الحلّاق الثقافية لا تقل أهميةً عن سابقاتها. بالإضافة إلى ذلك، تكشف المكانة، التي احتلها هؤلاء الأفراد في حياة الحلّاق أنماطاً متباينةً لطموح المؤلف ابن بدير، وكان بعضها دنيويّاً ومباشراً ومؤثراً أكثر من توقه إلى العلم أو إلى نسب آل البيت. ويستعرض هذا الجزء من كتابنا جانباً آخر من شخصية الحلّاق، لا يتعلق دوماً بالحديث العذب والمزاح والفكاهة المرتبطة بصوت المقص، وإنما بالحلّاق بكل إنسانيته: أوجاعه، وآلامه، ومأساة فقده لأحبائه، واللامبالاة التي أظهرها نحو بعض الأشخاص، والتقدير العظيم الذي أظهره تجاه آخرين.

عطّار الفوائد: المؤرخ المقّار

كان محمد بن جمعة المقّار (المتوفى سنة 1744)، مثل ابن بدير، شخصيةً تاريخيةً معروفةً للباحث، فقد ألّف كتاب *الباشات والقضاة*، وهو قائمةٌ بحكام وقضاة دمشق في العصر العثماني[128]. لكن يبدو أن المقّار لم يكن معروفاً بين العلماء الذين عاصروه، إذ لا يستشهدون بكتابه. ولا نجد له ذكراً -أيضاً- في «*سلك الدرر*» للمُرادي. ولكن بالنسبة لابن بدير، كان المقّار (أو «المغّار» بالتعبير البديريّ) مصدر إلهامٍ وشفاء، فقد كان هو الآخر مؤرخاً، وربما زميل حِرفةٍ أيضاً[129] وبعبارةٍ أخرى، نموذجاً آخر من الفقهاء الأميين:

> وفي نهار الخميس توفي شيخنا الشيخ محمد المغار الحبر الهمام وكان رجلا عالما رقيقا مبارك وله تاريخ عظيم وله مولفات ومطالعات وقد شهدت بولايته أنا وغيري...وإذا سأله الانسان عن موت عالم أو مجي باشا أو حادث أمر مضى فينظر إلى جهة السماء قليلا ثم يقول في يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا[130].

من الواضح أن قدرة المقّار المذهلة على استرجاع المعلومات التاريخية وورَعه الجلي خلّفا تأثيراً عظيماً على ابن بدير. وتكشف الفقرة المقتبسة وتحديداً الأمثلة الافتراضية التي اختارها لتوضيح مهارة صديقه: «**موت *عالم* أو مجيء *باشا* أو حادث أمر مضى**» فكرة ابن بدير عن مكونات التاريخ. فالموضوعات الملائمة للتاريخ، بالنسبة لابن بدير، تتمثل في شخصيات العلماء والحكام والأحداث التاريخية العظيمة. ومن هنا، تعكس كلمات ابن بدير إجماع النخبة من العلماء على أن فئتهم بالإضافة إلى الحكام والولاة تشكل الموضوع المشروع والحصري للنص التاريخي. فهم جوهر التاريخ. والجدير بالذكر هنا أن ابن بدير يستثني، عند إيراده ترجمة صديقه هذا، أي صفةٍ خارج نطاق البراعة العلمية وقدرة الولاية.

بالإضافة إلى مهارته بالتأريخ، فإن ولاية المقّار التي شهدها ابن بدير بنفسه من خلال ممارسة المقّار لبعض الكرامات هي الموضوع الأكثر أهمية. فقد منح المؤرخ المقّار زميله ابن بدير رخصةً لاستخدام جميع أنواع الأدعية (أو ما كانت تسمى «فوائد») ليشفيه الله من أي مرضٍ جسدي أو نفسي. في إحدى المرات، التقى المقّار ابن بدير وابنه في الشارع مصادفةً، فأدرك الأول في الحال قلق ابن بدير، فأجاز ابن بدير وابنه بترديد أدعية معينة «**يحصل منها خيراً كثيراً**»[131]. وفي مواضع أخرى اشتكى ابن بدير للمقّار من «**قلة الحفظ**» و«**وجع الرُكَب**». فتفضّل المقار بخدماته على ابن

بدير، على نحوٍ متكرر، عبر إجازته (ولأحد أبنائه مرةً أخرى) بترديد أدعية أُجيزت للشيخ المقّار نفسه من قبل أولياء رفيعي المستوى[132].

أثّر المقّار في حياة ابن بدير فكريّاً وروحياً وعلاجيّاً. وبحكم «**تاريخ [المقار] العظيم**» (بتقدير ابن بدير على الأقل)، فقد يدفعنا ذلك إلى التساؤل فيما إذا كانت الصداقة التي جمعتهما أثرت على قرار ابن بدير بتبني مشروع كتابة تاريخ. وعلى الرغم من أن تأريخ المقّار، وهو أشبه بقائمة أسماء، لم يكن كتأريخ ابن بدير من حيث التعقيد، فإن الأخير أُعجب بالمقّار، وربما حاز دعمه أيضاً. وإلى جانب الزمالة التي جمعت بين المؤرخَين، كان المقّار بالنسبة لابن بدير العطّار الذي ملك بلسم العلاج.

رفاق ابن بدير من مشايخ الحِرف

في ذلك اليوم توفي ثلاثة مشايخ حِرف من دمشق الشيخ عبد القادر شيخ الحلواتيه فى دمشق وكان رجل من أهل الله رحمه الله تعالى وشيخ الحلّاقين أسطا محمد البوشى رحمه الله تعالى وشيخ القواقجية الأسطا محمد رحمه الله تعالى[133].

بهذه الطريقة ينقل لنا ابن بدير وفاة ثلاثةٍ من مشايخ الحِرف بمن فيهم شيخ حرفته، ومن الواضح أنه لم تكن ثمة خصومةٍ بين ابن بدير وهؤلاء المشايخ، لكنه، على الرغم من ذلك، لم يمنحهم - وخاصةً شيخ حرفته - التقدير النصّي الملائم مثلما هو الحال في التراجم. وذِكر ابن بدير لمشايخ الحِرف خاطفٌ، مما يدفعنا إلى التساؤل: ما الذي جعل وفاة المشايخ حدثاً تاريخيّاً يستحق التأريخ؟ هل هي -ببساطة- مصادفةٌ، إذ توفي المشايخ الثلاثة في اليوم نفسه، أم هي قيمة هؤلاء الأشخاص؟ يمكننا أن نبرر هذا الطّرح السطحي للشخصيات الثلاث بوصفه إشارةٍ إلى سعي ابن بدير وراء الموضوعات التاريخية الجوهرية (سِيَر العلماء والحكام حصريّاً). ولكن نجد استثناءً في هذه الترجمة التي يوردها في تأريخه:

توفى الحسيب السبيب السيد أحمد البابا بابت طايفة الدباغين رحمه الله تعالى وعفا عنه... وكان رجل بهي المنظر حسن المخبر ضحوك السن يلقا كل من راه بالابتسام... ما عنده تكبر ولا نقص... وكان لنا معه صحبه ومحبه...[134]

في هذه الحالة على وجه الخصوص، يبدو أن درجة الصداقة، التي جمعت ابن بدير برفاقه الراحلين، حدّدت اختياره، وليس العلم أو الولاية التي امتلكها الشخص المعني. فلا شيء يميز شيخ الصبّاغين، على ما يبدو، عن شيخ الحلّاقين سوى درجة الروابط الودية التي ربطت كل واحدٍ منهما بالمؤرخ، الظاهرة بوضوح في هذه الترجمة.

وأخيراً، يظهر في تأريخ الحلّاق شيخٌ آخر من شيوخ الحِرف. ولحسن الحظ أنه يظهر في المناسبات البهيجة القليلة التي يسجلها الحلّاق في تأريخه؛ في وصفه لإحدى النزهات. إذ يذكر ابن بدير على نحوٍ خاطف أنه دُعي إلى نزهةٍ نظمها أحد «أهل الأدب»، إن جاز القول. والمُضيف هو داود السمري شيخ الحكواتية[135]، فعلاقة ابن بدير بالحكواتية مؤكدة، وسنخوض فيها بعد حين. أما في الوقت الحاضر، فمن المهم تأكيد أنه على الرغم من ظهور رفاق الحلّاق الحرفيين في تاريخ هذا الرجل الحِرفي فإن ظهورهم محدودٌ للغاية.

العائلة: ابنٌ على شاكلة أبيه

يذكر ابن بدير في تأريخه أمه (إبان وفاتها)، وابنته (عند مولدها)[136]. وذِكره لأفراد عائلته عرضي وغير مقصود لذاته. يحدث ذلك عند وفاة أحدهم (وفي حالة ميلادٍ واحدةٍ)، أو بسبب ارتباطه بحدثٍ مهم يستحق التخليد. فعلى سبيل المثال، يرتبط ذِكر الحلّاق لابنه الأصغر، السيد محمد، بحادثتي إجازة المقّار للفوائد، وحينها كان ابنه برفقته بحكم المصادفة. وثمة مثالٌ آخر، عندما يذكر ابن بدير ابنه الآخر، السيد مصطفى، الذي رافقه مرتين لزيارة ضريح السيدة زينب[137]. ونستنتج من المثالين السابقين أن الحصول على الفوائد الشافية من الأولياء الأحياء وعلى البركة من أضرحة الأولياء الراحلين كانت تشكّل لابن بدير أحداثاً تذكارية جديرة بالتسجيل. ولعل الأهم أن المثالين السابقين، وإن كانا خاطفين، يعكسان إلى أي حدٍ كان ابنا الحلّاق رفيقيه في تجواله.

لم يكن ابن بدير الأب مجرد صديقٍ ورفيقٍ لولديْه، بل كان مهتماً بمنحهما علماً يضاهي، على الأقل، علمه. يقدم ابن بدير ترجمة أحد العلماء فيقول:

> توفي... القارى الحافظ شيخنا وصاحبنا ومحبنا الشيخ على المصري إمام السادة الشافعيه في محراب الأموي وهو مقري غالب علما دمشق الشام... وقد صحبناه بواسط ولدنا

السيد مصطفى وكان يميل إلى ولدنا كثير ويقرى معه الربعه... وحين قربت وفاته لازمنا في الدكان حتى كان لنا أعز من جميع الإخوان[138].

لقد تجاوز تعليم ابنيْ الحلّاق حفظ القرآن بفضل جهود مُقرئ الجامع الأموي الذي لعب دور «المدرسة الابتدائية». درس السيد مصطفى، مثل والده، الفقه كما تؤكد لنا ترجمة أخرى في تأريخ الحلّاق[139].

إلا أن هذه الأسطر المقتبسة مهمةٌ على وجه الخصوص، لأنها تكشف إلى أي حدٍّ كان ابن الحلّاق واسطةً في هذه العلاقة الاجتماعية بين العالِم والحلّاق. ومن المهم أن نلاحظ أن علي المصري كان من بين عددٍ قليلٍ من العلماء والأولياء (بالإضافة إلى أبي السرور الظريف الذي ذكرناه سابقاً والجبلاوي الذي سنناقشه لاحقاً) الذين ترددوا إلى دكان الحلّاق على نحوٍ متكررٍ، ليس من أجل خدماته كحلّاقٍ، بل لقضاء وقتٍ ممتعٍ وتبادل الحديث معه.

ما من نصٍّ في تأريخ الحلّاق يكشف تطلعه نحو أبنائه وتربيته لهم مثل ترجمته المؤثرة والمؤلمة لابنه السيد محمد المهدي الذي فارق الحياة في عمرٍ مبكر:

ومن جملة ما فقد لي غلام في الطاعون وكان نجيب ابن أربعة عشر عام وكان آية من آيات الملك العلام وله صلاح ودين وعقل رزين ومطالعة في الكتب مثل الدر السمين [: عنوان كتاب] وله فصاحت لسان ترضى الكبير والصغير فانخطف بيومين يا إخوانى كأنه ما كان وكان يكتب لي ويساعدنى بالصنعة وغيرها على شق الدنيا والزمان فاخذهُ الطاعون كأنه لم يكون وبذلك حكم من يقل للشيء كن فيكون وإنا لله وإنا إليه راجعون[140].

تكشف هذه الخسارة الفادحة كم استثمر الحلّاق في تعليم أولاده على الصعيدين الحِرَفي والعِلمي. لقد قرأ الابن، كوالده من قبله، كتباً ذات مواضيع جادّة. وقد يكون العنوان الكامل للكتاب المذكور في الأسطر السابقة: «*الدرّ الثمين في المناقشة بين أبي حيّان والسّمين*» لبدر الدين الغزّي (المتوفى عام 1576)، مفتي دمشق مطلع العصر العثماني[141]. ويجب أن نشير هنا إلى أن الكاتب نفسه ألّف كتاباً عن العلم والتدريس[142].

على الرغم من أن السيد محمد ارتبط نوعاً ما بطلب العلم نتيجة القراءة ونسْخ الكتب لوالده، فإنه لم يحذُ حذو ابن الحائك «الابن الضال»، الذي ذكره المُرادي في سِيَره، فابن الحلّاق لم يترك والده الفقير يُلبّي رغباته الخاصة، فيسلك طريق العِلم بإصرارٍ. كان ابن حلّاقنا أكثر تقبلاً لمعايير

مهنة والده، ونشأ ليكون حلّاقاً. ولو أنه بقي على قيد الحياة، لأصبح -على الأرجح- فقيهاً أمياً آخرَ؛ أي حلّاقاً لديه بعض العلم. لقد سعى ابن بدير، على ما يبدو، إلى إنتاج ابنٍ على شاكلته تماماً.

العودة إلى المقهى

على الرغم من أننا غادرنا مجتمع النخبة من العلماء والمتصوفة لنلتقي أبناء الحلّاق وأصدقاءه الأكثر تواضعاً، في الشارع والنزهات وعند أضرحة الأولياء، فإن رحلة البحث عن ابن بدير وكتابه لن تكتمل دون الدخول إلى مكانٍ شعبيٍّ أشبه بالمؤسسة الشقيقة لدكان الحلّاق: ألا وهو المقهى.

كانت نخبة العلماء تنظر إلى المقاهي باحتقارٍ، فقد عدّوها أماكن لتجمع «الرعاع». ولا يذكر العالِم ابن كنّان أنه ارتاد مقهى قط. ولا يُخفي المُرادي، مؤرخ تراجم العلماء، ازدراءه للمقاهي وثقافَتها، وتكشف ترجمته لحياة العالم والشاعر الشهير أحمد شاكر الحكواتي موقفه من المقاهي. يبدو أن مستوى جودة شِعْر شاكر وكثرته كانت كافية لإنتاج ديوان باسمه. ولكن للأسف انتهى الأمر بالشّاعر في أماكن غير مرغوبٍ بها، وهذه حكايته:

> ...وتعانى عمل الكيمياء وأتلف أوقاته بها وانغرم معه جماعة كثيرون وصرفوا أموالهم ولم يرجع عن عملها حتى مات وكان ذلك هو السبب الأعظم لفقره ورثاثة أثوابه وضعف بصره وابتلائه بالأمراض... وفي أول أمره تقلبت به الأحوال ورمته الأيام بالبوائق والأهوال حتى أفضى به الحال إلى أن صار في بعض بيوت القهوة ينقل الحكايات والوقايع ويبدي النوادر واللطائف في أقبح المواضع مع فضله وأدبه الذي لا ينكر[143].

عوضاً عن الاحتفاظ بموقعه الاجتماعي الملائم، داخل المجالس والنزهات الخاصة بأهل الأدب، ضيّع شاكر ثروته (ومكانته المرموقة)، ليتحول إلى مجرد حكواتي (أو «حَكَوي» كما ورد الاصطلاح في تأريخ ابن بدير) في أحد المقاهي. وعدّ المُرادي إقامة أهل الأدب المؤقتة في المقاهي دلالة على الانحدار المباشر نحو الحضيض. أما ابن بدير فلا يشارك المرادي نظرته. على سبيل المثال، يمنح ابن بدير شيخ الطريقة السعدية الشهير، إبراهيم الجباوي، الوصف الملائم لشخصه عند إيراد ترجمة ويُنهي حديثه قائلاً:

... لا عنده تكبر ولا نفس عالية الأنفاس بل كان يجالس أحد الناس ويجلس بالقهاوى والأسواق ويتكلم مع الكبير والصغير ولا يعد نفسه أمير ولا كبير... وكان صاحبا له [يقصد: لنا] وصديق ومحباً ورفيق وكان يجلس عندنا بالدكان وينادمنا باللسان وكان حلو الكلام ويتلذذ في محادثتنا ويقول أنا أحبك والله وأنت محبا لنا ثم يدعو لنا وحصل لنا منه احسان وبركة وانعام ودعوناه إلى دارنا مع أولاده وأتباعه وبعض الأحباب...[144]

هذا مثالٌ آخر على وليّ احتل مكانةً اجتماعيةً بارزةً، وارتاد دكان الحلّاق من أجل الرفقة (وليس للحلّاقة). والنقطة المهمة هنا أن الحلّاق لا يرى معاشرة العالِم الشيخ للعوام داخل المقاهي تصرفاً منتقداً اجتماعيّاً (بعكس المُرادي)، بل يراها دلالةً على فضيلةٍ إيجابيةٍ؛ ألا وهي التواضع. ورغم اختلاف نظرة الحلّاق عن نظرة المرادي، لمجرد أن الحلّاق علّق على انخراط الشيخ في عالم القهاوي في الواقع يدل على أن مرجعية الحلّاق والمرادي هي ذاتها. فتعليق الحلّاق يشي بأن شخصية تحتل مكانةً اجتماعيةً مرموقةً مثل الجباوي لا يُتوقع منها الاختلاط بالعوام في مثل تلك الأماكن؛ أي المقاهي والأسواق ودكاكين الحلّاقة. وبناءً على منطق ابن بدير، لو حافظ الجباوي على التقدير والاحترام الذي استحقه لما تردد إلى المقاهي ولا حتى إلى دكانه.

لكن، ما علاقة ابن بدير بالمقاهي؟ لقد تلقى تعليمه على أيدي العلماء وشيوخ المتصوفين وفي المدارس، لكنه تلقى نوعاً آخر من التعليم الذي انتشر داخل المقاهي:

توفي أبونا ووالدنا وأستاذنا ومربينا سليمان بن حشيش الحكوي رحمه الله تعالى وكان فريد عصره وزمانه ووحيد في فنه في أوانه وكان يحكي سيرة الظاهر وسيرت سيف وسمر وعنتر145 وفي العربي والتركي وله محفوظه قادحه ومعرفة صالحه في كل فن ومع ذلك أنه كان أميّ لا يكتب ولا يقرا وهذا أبلغ بين الورى وكان أشقر أبرص شديد البياض إلا أنه بحر لا يخاض رحمه الله[146].

يا له من موقفٍ مختلفٍ تماماً عن موقف المُرادي من «انحدار» الشاعر شاكر إلى المقاهي وحكاياتها! عد ابن بدير الحكواتي الأميّ الذي سرد السير الشعبية «**بحراً لا يخاض**» من العلم، تماماً مثل العلماء الذين درسوه. والألفة التي يبديها الحلّاق نحو ابن حشيش متوقعةٌ. وإذا أخذنا بعين الاعتبار اسم الحكواتي، فقد يكون «ابن حشيش» هذا شقيق الحلّاق، مُعلّم ابن بدير، أحمد بن الحشيش، وإذا صح ذلك، فعلاقة القُربى توطد الرابط بين دكان الحلّاقة والمقهى. إن

مشاعر العرفان التي يبديها ابن بدير نحو الحكواتي في محلها، وهي أفضل خاتمةٍ لرحلتنا داخل السيرة الذاتية للحلّاق، لأنها تمكننا الآن من الولوج إلى كتاب الحلّاق لندرس مضمونه وشكله. وسنستقرّ لاحقاً، عبر هذه الدراسة، داخل دكان الحلّاقة والمقهى، لنستكشف الجوانب الأدبية لتأريخ ابن بدير. وعندها سنرى كم يدين تاريخ مُحْدَثي الكتابة للسيرة الشعبية التي تم تناقلها شفهيّاً. ومن الضروري قبل الانتقال للحديث عن الجوانب الأدبية لهذه الدراسة، أن نتبحّر في الظاهرة الأعم لأحداث الكتابة.

الفصل الثالث

أُبَّهة «زهيدة»:

مُحْدَثو الكتابة ونصوصهم

لم يكن الحلّاق وحيداً في سعيه لكتابة التاريخ. فلقد اختار مجموعةٌ من غير العلماء في بلاد الشام في القرن الثامن عشر تسجيل الأحداث التي شهدوها خلال حياتهم. وسواءٌ أكانت مجرد مصادفة أم لا، فقد كان ابن كنّان (العالم الذي كان فخوراً بحجرة الاستقبال التي أعاد تزيينها، والمُغرم بالحفلات والنزهات) آخر عالم في بلاد الشام يكتب تأريخاً. وأخيراً، انتهت هيمنة العلماء على إنتاج المعرفة التاريخية «واحتكارهم للزمن». وها قد بات نص التأريخ متاحاً للآخرين، ونعني بذلك أشخاصاً لم تكن مِهنهم وأنماط حياتهم مرتبطةً -على نحوٍ مباشرٍ- بثقافة العلم. فثمة جنديّان من دمشق، ومزارعٌ شيعي من جنوب لبنان وابنه، وكاتب محكمةٍ حمصيّ، وكاتب سامريٌّ من نابلس، وقسيسٌ من كنيسة الروم الأرثوذكس في دمشق، وبالطبع حلّاقنا الدمشقي (الخريطة رقم 1). ولا يمكن أن يكون إقبال العديد من الأفراد، الذين ينتمون لخلفياتٍ متباينةٍ، على نصوص التأريخ محض مصادفة، بل إن «الفوضى الأدبية» هي التي أفرزت إحداث الكتابة.

وبمعزل عن تنوع خلفيات مُحْدَثي الكتابة واختيارهم التأليف في النوع نفسه من تأريخ اليوميات، ما الذي يوحّد بين نصوصنا لتتحول إلى ظاهرةٍ؟ الجواب يتلخص في كلمةٍ واحدةٍ: اللغة، وبالتأكيد لم تكن لغة علماء العصر. فاستخدام المؤلفين لمزيجٍ متنوعٍ من اللغة العربية، بما فيها «العامية»، لا يعكس درجة الحرية التي منحها النص التاريخي في القرن الثامن عشر فقط، وإنما بُعْد مؤلفيه الجدد عن ثقافة العلماء. لذلك، بعد عبوري بلاد الشام بحثاً عن تاريخ مُحْدَثي الكتابة - سِيَرهم ومجتمعاتهم ونصوصهم - سأناقش استخدامهم للغة. وسيقودنا استكشاف الخصائص اللغوية لنصوص مُحْدَثي الكتابة إلى السؤال التالي: لمن كُتِبت هذه النصوص التاريخية؟ سيعرض جزءٌ من هذا الفصل إجاباتٍ أوليةٍ حول كيفية تقبل القُرّاء لهذه النصوص، وتداولهم تأريخاً كتبه مؤلفون، ينتمون لفئات خارج طبقة العلماء.

في الوقت الراهن، دعونا نبقى داخل العالَم الاجتماعي لهؤلاء الكُتّاب. فعلى غرار «النصب» الرخيصة التي شيدها مُحْدَثو المكانة الاجتماعية في إسطنبول إبان القرن الثامن عشر، شكّل تأريخ

مُحْدَثي الكتابة دليلاً على تطور مكانتهم الاجتماعية؛ أي نوعاً من الدخول إلى طبقةٍ جديدةٍ وفرصةً لاكتساب المزيد عبر هذه المكانة الجديدة. بعبارةٍ أخرى كان هذا التأريخ نوعاً من التفاوض. وإذا كان وصول الحلّاق إلى فضاء النص موازياً لرحلته إلى عالَم النخبة من العلماء، فإن مغامرات المؤلفين الجدد، سواء خاضوها كأفراد أو كمتحدثين باسم فئات أكبر، تعكس دخولاً ولكن إلى بيوتات جديدة وتشكيلاتٍ سياسيةٍ جديدةٍ أيضاً. بعبارةٍ أخرى، إن كان ابن بدير قد تمكن من العثور على راعٍ في صورة العالِم ذاته (أو المتصوف)، فقد وجد المؤرخون الجدد الآخرون مناصرين من نوعٍ مختلف: باشات ولاياتٍ، وحُكام سناجق، وحتى حُكام أقاليم ثانوية. ولعل الأسوأ، وربما الأفضل- ويعتمد ذلك على وجهة نظر القارىء - أن المزارعين الشيعيين وجدا الدعم من شخصيةٍ، نعدّها -عادةً- من أكثر الشخصيات غير الموثوقة: من متمرّد. وكانت (معظم) نصوص مُحْدَثي الكتابة، مثلما هو الحال مع نص الحلّاق، كتباً؛ أي نُصباً عامة. لقد كانت هذه الكتب مثل إعلان نصرٍ، لكنها كانت تغطي الإرهاق الذي ولّده تناحر المؤلفين على الظفر بمكانات اجتماعية جديدة وابتداعهم المتواصل لاستراتيجيات جديدة للوصول. وسنتعرف هنا على طاقم المؤرخين الجدد المتعدد الأطياف وعلى قصصهم. وحين أناقش حياة كل مؤلف وعمله وطائفته عند اللزوم، سأعرض دوافعه ومخططاته أيضاً. بعبارةٍ أخرى، سأستكشف ما الذي حفّز ومكّن هؤلاء المؤلفين من الكتابة.

قسيسٌ ذو مَهمة:
ميخائيل بُرَيك الدمشقي (1782)

والآن قد لاح لي أن أؤرخ ماذا صار في زماني حتى يذكرني من يقف عليه وبالله المستعان[1]

على الرغم من أن العبارة تعبر عن رغبةٍ في تخليد الذات من جانب القسيس ميخائيل بُريْك، الذي ينتمي إلى كنيسة الروم الأرثوذكس، فإن تأريخه، الذي يغطي الفترة 1720-1782، لم يتحدث عن نفسه بل عن مجتمع الأرثوذكس في دمشق[2]. وعلى الرغم من أن التأريخ يسلط الضوء على مصاعب المسيحيين، فإنه لا يكاد يعالج موضوعات تتعلق بالدين أو الكنيسة. وقد كان بُريْك، على حد علمنا، أول قسيسٍ، من طائفة الروم الأرثوذكس في بلاد الشام، يكتب تأريخاً ليس له أي صفةٍ دينية[3]. في الواقع، جعل المؤلف -بوضوحٍ تامٍ- من تأريخه تصويراً **«للتاريخ الدمشقيين**

وماذا صار في مدينة دمشق» بما في ذلك رجال الدين المسيحيين والحُكام (المسلمين)[4].

ولعل أكثر سمةٍ لافتةٍ في تأريخ بُريْك فهمه العميق للتغيير العظيم الذي حدث في زمانه. إذ يدرك القسيس ظهور نظام جديدٍ إلى جانب الفرص والمخاطر الموجودة أصلاً. واستطاع بُريْك تصوير حُكم آل العظم كنظّامٍ جديدٍ خاصٍ بسلالة هذه العائلة الحاكمة، وأبطال هذا الحُكم هم «أبناء عرب»[5]. وثمة تغير آخرٍ كان على قدرٍ كبير من الأهمية في إدراك بُريْك، وهو ارتداد أفراد مجتمعه عن مذهبهم الطائفي واعتناقهم مذهب الكاثوليك. يرى بُريْك أن المنشقين اعتنقوا «رأي الغربيين»، واتبعوا «هوى الإفرنج»[6]. والآن دعونا نرى كيف يصور ويتناول بُريْك هاتين الظاهرتين.

ومن المدهش أن بُريْك استطاع أن يرى بسرعة فائقة إمكانية الفرص والتطور من خلال حُكم عائلة العظم الجديد:

> قرأت في تواريخ دمشق منذ حين تسلمتها الإسلام إلى هذا الزمن فما رأيت تاريخ يخبر بأن صار لهم [أي للمسيحيين] عز وجاه وصيت وسطوة وذكر مثل مدة العشر السنين الماضية في حكم أسعد باشا ابن العضم، فكان اسمه أسعد والسعد بوجهه[7].

ينبع استحسان بُريْك الواضح لحُكم أسعد باشا العَظْم من حقيقةٍ بسيطةٍ، فوفقاً لبُريْك، رفع أسعد باشا، وهو أول من مثّل العائلة الحاكمة الجديدة، الحظر الشرعي المفروض على الأقليات الدينية في ظل الحكم الإسلامي (مثل حظر ارتداء بعض أنواع الملابس والألوان، وشرب الكحول علانية ووجوب دفع الجزية... إلخ). مع أن هذا الحظر لم يُطبّق بانتظام في جميع الأوقات وكل الأماكن، فإن أسعد باشا - إذا رغبنا في تصديق البُريك (وفي الواقع ما من سببٍ يدفعنا لتكذيبه) - ضَمِن للمسيحيين حريةً اجتماعيةً لدرجة أنهم تمكنوا من شرب الكحول في الأماكن العامة، وسمح لهم بالانخراط في الأنشطة التجارية والعقارية «من غير خوفٍ ولا حسد»، وزيارة المواقع الدينية «من غير مانع»[8]. ويصف بُريْك مشاعره بلغته المجازية، فيرى عصره عالماً جديداً تفتّح فيه مسيحيو دمشق «كمثل زهر شهري نيسان وأيار»[9].

إلا أن هذه اللحظة الميمونة التي أنتجها النظام الجديد تدفع بُريْك إلى القلق حيال إمكان تراجعها. اعتقد بُريك أن النظام الجديد أدى دوره حيال المسيحيين، وحان الوقت للمسيحي أن يحسن التصرف بعدم ارتكاب أي تجاوزاتٍ من شأنها أن تُعرّض موقعه الجديد والقوي (نسبيّاً) للخطر. ويحمل بُريْك على عاتقه، لكونه قسيساً وصيّاً على طائفته، المسؤولية ليكون موجهاً

أخلاقياً لمجتمعه، مراقباً تصرفاته باستمرار، ومحذراً وموبخاً إذا لزم الأمر[10]. في هذا الأمر، لا يستثني بُريْك أحداً على الرغم من أن أشد انتقاداته احتفظ بها من أجل نساء طائفته. ويستحق هذا الجانب من وصاية بُريك المزيد من النقاش، لأنه يكشف لنا استراتيجياته بدقة.

يرى القسيس ما عدّه تصرفاتٍ غير لائقة من جانب النساء - سواء في ارتداء عصابة رأسٍ عصريةٍ، أو التدخين وشرب الكحول والقهوة علانيةً - فهماً خاطئاً من جانب النساء للمكانة الاجتماعية للمسيحيين التي تحسّنت مؤخراً. يقول بُريْك:

> وأما نسا نصارى الدمشقيين فإنهم رأوا هذه الفرصة [التي أفرزتها الإعفاءات] واطمئنوا من الحكام، غشهم الشيطان، وزافوا وتعدوا الحدود... تحنن عليهم ربنا وأعتقهم قليلاً من العبودية والظلم والمظالم القديمة، فغرَّهم [في الأصل: فعزهم] الشيطان بل غروا أنفسهم... وبالحق نقول أن لا شر ولا ظلم إلا وسببه النسا.[11]

بغض النظر عن بُغضه الواضح للنساء، يرى بُريْك مكانة مجتمعه، التي باتت أفضل، سبباً للقلق حيال النظام الأخلاقي. فمن وجهة نظره، تطلّب الوضع موازنة للحفاظ على الامتيازات المكتسبة حديثاً، إذ يجب ألا «تتعدى» النساء الحدود بالتباهي بزينتهن أمام الخلق واللهو والتسلية علانيةً. بعبارةٍ أخرى، يرى القسيس أن تحسّن وضع المجتمع المسيحي لا يعني الحرية المطلقة، بل هي حريةٌ بحدود. إن لم يبدِ المسيحون اهتماماً بالغاً للحفاظ على الحدود الجديدة داخل مجتمعهم، فقد تتغير المكانة الاجتماعية التي اكتسبوها. بالنسبة لبُريك، السياسة التي يجب أن يتبناها المجتمع واضحةٌ وهي الحذر وخفة الوطء.

إذا تعامل بُريْك مع العلاقة بين مجتمع الأقلية، الذي ينتمي إليه، والدولة الإسلامية بتفاؤلٍ حذِرٍ وقلِقٍ، فقد كان أقل تفاؤلاً وحذراً بالنسبة للشؤون المسيحية الداخلية. ومن الواضح أن الانشقاق داخل كنيسة الروم الأرثوذكس كان مصدر تهديدٍ وإزعاج بالنسبة لبُريْك. ولطالما كان بُريْك صريحاً ومستعداً لتحمل المسؤولية لذلك لا يلقي باللوم، أو اللوم كله، على المنشقين، بل يفصح عن مشاكل الكنيسة دون خجل. فعلى سبيل المثال، شعر بُريك بخيبة أمل عند اكتشافه أن بطريرك الكنيسة كان مُرابياً.[12] يلوم بُريْك كذلك طائفة الروم الأرثوذكس بسبب تقديمهم التماساً للمسلمين لفرض ضرائب على الروم الكاثوليك، مما دفع هؤلاء إلى التصرف بالمثل[13]. موجز القول، يكمن الأمر الذي أقلق بُريْك -بالفعل- في حقيقة أن الارتداد عن مذهب

الأرثوذكس واعتناق المذهب الكاثوليكي ما هو إلا انعكاسٌ لسوء الإدارة، والقرارات الخاطئة من جانب مسؤولي الكنيسة، والفوضى والفساد داخل الكنيسة ذاتها. يشاطر بُريك قُرّاءه هذه النتيجة بنبرة توحي بالاستسلامِ:

اعلم أيها الواقف على تاريخي هذا، إذا رأيت في زمانك عدم اتفاق وقلة محبة بين رؤساء الكهنة، والكهنة والرهبان المسيحيين أيضاً، فاعلم أن هذا منذ القديم، كما أخبرتنا التواريخ.[14]

يتقبل بُريك التنافر المسيحي الداخلي بنبرةٍ حزينةٍ، توحي قليلاً بقبول الأمر كقضاءٍ وقدرٍ. ولعل هذه التجربة وهذه المشاعر تفسران سبب تخلي بُريك عن منصب أرشمندريت دير صيدنايا المرموق، حيث لم تتجاوز فترة خدمته في هذا المنصب سنةً واحدة. عزا بُريك تخليه عن المنصب إلى **«كثرة الأتعاب وعدم النظام»**[15]. وتختلف مشاعر الإذعان، التي يُبديها بُريك نحو المشكلات القائمة داخل المجتمع المسيحي، عن موقف التأنّي والتعمّد تجاه مكانة المسيحيين إبان الحكم الإسلامي لعائلة العظم. وحتى إذا كان بُريك أقل تفاؤلاً حيال الشؤون الداخلية للمسيحيين، فإن تعليقاته المتواصلة الخاصة بالمجتمعات المسيحية - الروم الأرثوذكس والمنشقين عنهم - تكشف برنامجاً واضحاً ومتوقعاً، ألا وهو تحقيق وحدة المجتمع المسيحي.

ومن بين جميع المؤرخين في قائمتنا، يمتلك بُريك رؤية تاريخية هي الأكثر وضوحاً. إذ يلاحظ كل واحدٍ من مؤلفينا التغييرات التي تحدث حوله، لكن بُريك يتميز عن الآخرين في قدرته على عزل ما يراه وتعريفه كظاهرتين منفصلتين: حُكم العظم، والانشقاق داخل الكنيسة الأرثوذكسية. بعبارةٍ أخرى، تمكن بُريك من تمييز نظامٍ جديدٍ.

زراعيون مثقفون:
حيدر رضا الرّكيني (المتوفى 1783)
وابنه (كان حياً عام 1832)

يغطي هذا التأريخ السنوات الواقعة بين 1749-1832، وألّفه المزارع الشيعي حيدر رضا الركيني الأب، وأنهى تأليفه ابنه الذي نجهل اسمه[16].

تنتمي عائلة الركيني إلى مجتمع الأقلية الشيعية المعروف بالمَتاوِلة (وهي جمع مِتْوالي)[17]. ولقد

كان مجتمع المزارعين هذا يقطن المنطقة الجبلية من الجليل المعروفة تاريخيّاً وحتى يومنا هذا بجبل عامل، وهي تشمل النواحي العثمانية التي عرفت ببلاد البِشارة والشقيف والشومر[18]. ولا يخبرنا الأب والابن أين عاشا تحديداً في جنوب لبنان، مع أن أحداث التأريخ تقع في المناطق السابقة جميعها، وفي نهاية المطاف، يهاجر الركيني الابن إلى دمشق. ويُعد هذا التأريخ، الذي ألفه أبٌ وابنه، الأول من نوعه في التقليد الشيعي في جبل عامل[19]، والأول في التاريخ العربي الإسلامي الذي يكتبه مزارعان. وعلى الرغم من أنه يسهل علينا فهم كيف كان قسيس حضري، مثل بُريْك، متعلّماً، فإن حقيقة تعلم مزارعين شيعيين تتطلب المزيد من النقاش. والتفسير هو تراث طلب العلم الشهير الذي تمتع به شيعة جبل عامل[20]، إذ تجاوز في العهد العثماني طبقة النخبة من العلماء. ولا تتوافر لدينا أرقامٌ فعلية، لكن من المعروف أن تشييد المدارس استمر خلال القرن الثامن عشر[21]. وكما ذكرنا سابقاً، لم تكن القدرة على القراءة والكتابة بحد ذاتها كافية لتأسيس سلطة المؤلف، وإن كانت شرطاً مسبقاً للتأليف. إذن، ما هو -تحديداً- الذي منح هؤلاء المزارعين الثقة لتأليف تأريخ؟

مع أن شيعة جبل عامل اشتهروا دوماً بعلمائهم (حتى وإن لم تكن كتابة التاريخ يوماً من سماتهم المميزة)، فإنهم لم يُعرفوا بقوتهم العسكرية والسياسية. تغير هذا الوضع على نحوٍ مؤقتٍ وبلحظةٍ في القرن الثامن عشر. فقد تحول المتاولة إلى مصدر قلق للسلطات العثمانية[22] تحت قيادة ناصيف النصّار (المتوفى عام 1781) الذي يحتفي المزارعان بمغامراته وإنجازاته العسكرية، ويرصدانها عن قرب في تأريخهما. ويعود الفضل إلى الظاهر العمر - الذي يذكر التاريخ أنه احتكر تجارة القطن في فلسطين، وثار ضد العثمانيين - إذ تمكّن المتاولة، عبر تحالفٍ استراتيجيّ معه، من العودة إلى منصة المجد وإن كان بصورةٍ مؤقتة. ولم يكن ذلك إنجازاً بسيطاً، فقد شهدت المنطقة كثيراً من الصراعات على السلطة بين العديد من المتنافسين الذين مثّلوا مجتمعاتٍ تبنّت أدياناً وطوائف متباينةً. وحين وصل المتاولة إلى السلطة، كان المجتمع الماروني، تحت زعامة عائلة الخازن، يقطن مناطق سكنها الشيعة في الماضي[23]، في حين سعت عائلة الشهابي الدرزية إلى تعزيز حكمها في صورة إمارة[24]. بعبارةٍ أخرى، استطاع المتاولة، نتيجة التحالف مع الظاهر العمر، البقاء والصمود كمجتمعٍ مستقلٍ نسبيًّا. ولقد مهد هذا الحدث المهم للمزارعيْن الطريق، ليسطرا التاريخ. وعلى غرار القسيس ميخائيل بُريْك، الذي دفعه ارتقاء مجتمعه المسيحي تحت ظل حُكم أسعد باشا إلى التأليف، رأى آل الركيني في تلك اللحظة الفرصة الملائمة لتسجيل عظمة البقاء والصمود.

تعد الدولة العثمانية، التي حددت هويتها ومشروعيتها كنقيضٍ للمذهب الشيعي[25]، أحد أبرز الأعداء في سَرد الركيني. لذلك لم تكن «الدولة»، وهو المصطلَح الذي استخدمه الركيني لوصف السلطات العثمانية، مصدر تهديدٍ عسكريٍّ فقط، وإنما سبب محتمل لفَناء الشيعة. لذلك بات الإقصاء الناجح «للدولة» بحد ذاته، في عيون المؤلفيْن، ليس مجرد سببٍ للاحتفال بل مبرّراً للوجود. وسنورد هنا كيف يصف التأريخ أعظم حدثٍ في تاريخ المتاولة السياسي، ألا وهو هزيمة حاكم دمشق؛ أعلى ممثل للحُكم العثماني في سوريا. إذ تتعقد الأحداث لتبلغ أوجها عند احتلال القوات المشتركة المتمثلة في المتاولة وجيش الظاهر العُمر صيدا. يصف المؤرخ الحدث بلغة ملحمية:

وفي عشرين منه [جمادى الأولى، 1771م.]، ركب الشيخ ناصيف، والشيخ حمزة، والشيخ حمد العباس، والشيخ علي فارس، والشيخ ظاهر العمر وأولاده، إلى جسر بنات يعقوب، لمحاربة عسكر عثمان باشا، باشة الشام، ومعه باشتين، باشة باسا، وباشة مرعش، فكسروا الباشوات المذكورة كسرة عظيمة، وأحاطوا بالدولة الذل والهوان، لأنهم انخملوا خملة عظيمة، ما صار مثلها في الزمان، ورموا بأنفسهم وخيلهم، وجميع ما معهم في بحرة الحولة، فكان مثلهم كمثل فرعون وجنوده، «فأغرقنهم في اليم»[26]، «وما كانوا منتصرين»[27]. وأخذتهم الصيحة [صيحة المتاولة]، فأصبحوا في دارهم جاثمين، وقد شملهم اليأس وحل بهم الإبلاس، وغنموا [المتاولة] منهم [جيوش الباشوات] من جميع الأجناس، ولا سيما المدافع، والجمال، والخيل، والبغال، وما عليهم من السيوف المسقطة، والفراش والأثاث، فقد صارت لمن ليس له فيها ملك ولا ميراث. وأما العمائم والقواقيق فقد طاشت على وجه الماء تركض أسرع من حجارة المناجيق. وأما الجبخانة من البارود، فقد احترقت، وسطع منها إلى السماء عامود، وقتل أناس، وأناس اسودت منهم الجلود، فانخملت الدولة خملة قوم عاد وثمود، وأحاط بهم البلاء والمصائب السود، وما سلم من عساكر الدولة إلا القليل، وكانوا عشرة آلاف، نفر وعسكر البشارية [أي المتاولة] ثلاث مئة خيّال، سلم أجمع، ما قتل إلا رجل واحد، اسمه الشيخ جبر من الحمادية. وأما ما كان مع الدولة من عسكر العرب، فقد هربت كجمال أحاط بها الجرب، وشردوا في البراري هاربين، إلى النجاة طالبين، فأصبحت عساكرهم خامدة، وفي الخمول والخجل راقدة، كهشيم تذروه الرياح، وزال عنهم السرور والأفراح، وكانت الوقعة والخذلة على الدولة[28].

في هذه الفقرة، التي تكشف عن نبرةٍ متفاخرة، يتخلى الرّكيني الأب عن أسلوبه المقتضب المعتاد المفتقر إلى الزخرفة لينغمس في أسلوبٍ أدبيٍّ منمقٍ، حتى يتمكن من تأريخ شجاعة المتاولة العسكرية وتأكيدها وتعظيمها. فاستناداً إلى رؤية المؤلف، تُعد الشجاعة العسكرية الضامن الوحيد لتحقيق الاستقلال السياسي، ناهيك عن البقاء، للمجتمعات الصغيرة. وتوضح الفقرة -كذلك- رأي الركيني الأب في الدولة العثمانية، فهو يُشبّهها بفرعون؛ رمز الجائر الذي يحكم دون شرعية في القرآن الكريم. ويُقارن المؤلف -كذلك- الدولة بقوم عاد وثمود اللذيْن استحقا القصاص، وفقاً للقرآن، لنكرانهم أنبياءهم. بعبارةٍ أخرى، لا يرى الرّكيني الدولة العثمانية دولة دون شرعيةٍ فقط، بل دولة ضالّة دينيّاً. ويوجز الرّكيني الابن -بإتقانٍ- هوية عائلته السياسية الشيعية ونظرتها تجاه الدولة العثمانية كدولةٍ ليس لها شرعية سياسية أو دينية عندما يُعيد صياغة بعض أبياتٍ من الشعر من التراث الشيعي التي تتنبأ بظهور المهدي المنتظر فيقول:

فإذا رأيتَ الكوكبين تقارنا ... في الجَدْي عند صباحها ومسائها
فهناك يُؤخذ ثأر آلِ محمدِ ... وظلامها بالترك من أعدائها[29]

لنقارن الأبيات التي أعاد الرّكيني الابن صياغتها بالأبيات الأصلية المحفوظة في الأدب الشيعي حيث السطر الثاني يقول:

فهناك يطلب ثأر آل محمد ... وتراثها بالسيف من أعدائها[30]

لا يوجد أي ذِكرٍ للأتراك في البيت الأصلي. إذن، خلال تشكيله هوية سياسية كمِتْواليّ مُعادٍ للعثمانيين، يعيد الركيني الابن صياغة الشعر التقليدي الشيعي، الذي يتحدث عن الآخرة، بما يتناسب مع الوضع السياسي للمتاولة حيث الأتراك العثمانيون هم العدو.

على الرغم من أن عداءَهم للدولة واضح في التأريخ كله[31]، فإنّ بقاء مجتمع الرّكيني كان مهدداً من قِبل طائفةٍ دينيةٍ أخرى، ألا وهي طائفة الدروز التي أرادت تعزيز قوتها، فانضمت تحت راية عائلة الشهابي. ومع أنهم كانوا متلهفين لإنهاء حكم العثمانيين، لم تُحرج عائلة الركيني من المرات التي تحالف فيها المتاولة مع الدولة العثمانية ضد الجماعات الأخرى. فالمبدأ المُهيمن في مثل هذه الحالات هو، بلا جدال، مبدأ المصلحة الذاتية.

في قصيدة مديحٍ رنانةٍ أخرى، يمجد الركيني الابن القوة العسكرية لجماعته المتحالفة مع

الجزار باشا، الحاكم العثماني المشهور بجوره، إذ قاتلت تحت رايته لهزيمة شيوخ الدروز في منطقة الشوف[32]. للأسف، في وقت لاحق، قتل جزّار باشا الشيخ ناصيف النصّار زعيم المتاولة وبطل تأريخ آل الركيني. وهذه التحالفات المتقلّبة -تحديداً- هي التي دفعت الركيني الأب والابن إلى ملء تأريخهما بالمناوشات والأحداث العسكرية، ومراقبة الصراع على السلطة في المنطقة، وكأنهما كانا داخل برج مراقبة.

كان الركيني الأب والابن يأملان في الحفاظ على مجتمعهما وحمايته من الفناء، لذلك نظرا إلى الأمور ليس من منظورٍ دينيٍّ فقط (أي أيديولوجي)، بل من منظورٍ عمليٍّ أيضاً. وليس من باب المصادفة أن الفترة، التي يغطيها التأريخ، تعادل -تماماً- الفترة التي تمكن مجتمع المتاولة خلالها من تحقيق وجودٍ عسكري، وإن كان قصيراً، في المنطقة. ففي هذا التأريخ الذي كتبه مؤلفان، تعكس رؤية الركيني الأب والابن، ككاتبين لمؤلَّف واحد، الشعور بأن المؤلف الفردي لم يكن ذا أهمية. بل يُعدّ هذا العمل مشروعاً يهدف إلى حفظ الذاكرة الجماعية لمجتمعٍ متميزٍ، استطاع في نهاية الأمر فرض ذاته عسكريّاً. وكانت تلك علامة عهدٍ جديدٍ.

السامريّ المُخلِص:
إبراهيم الدنفي (كان حياً سنة 1783)

> وكان عندنا حاكِم نهار الجمعة المذكورة، عيد الفطر، وعملنا القُربان في حاكورة الكنيس، من غير إشهار النِّدا عليه، بالتهليل والتكبير، وكانت الناس في مقتٍ عظيمٍ وهمٍّ جسيمٍ قط ما صار متله[33].

يشير الاقتباس إلى أن مؤلف التأريخ النابلسي هذا كان سامرياً. كان عيد الفطر لعام 1771 هادئاً على غير العادة، ذلك أن نابلس كانت محاصرةً من قِبل قوات الظاهر العُمر (الذي كان حليفاً لمجتمع المتاولة لبعض الوقت، أما بالنسبة لأهل نابلس، فكان من الواضح جداً أن العُمر عاصٍ للدين والدولة). وعلى الرغم من أن المؤلف لا يُعرّف بنفسه في المخطوطة، التي لا تحمل عنواناً وغير مكتملة، فإن إبراهيم الدنفي السامري المعروف «بالعيّا» («المُنهك») هو المؤلف دون شك[34]. عاش إبراهيم الدنفي في الفترة الواقعة بين 1710-1783 تقريباً، ويغطي تأريخه الفترة الزمنية الواقعة بين 1770-1773. وقد كان السامريون محط اهتمام الرحالة الغربيين الذين قدِموا

لفلسطين في القرن التاسع عشر، إلا أن معظم الناس اليوم لا يعرفون الكثير عن السامريين باستثناء ما ذكره الإنجيل عن «السامري الصالح»[35].

على امتداد تاريخه، كان المجتمع السامري صغيراً من حيث العدد. إذ يُقدّر عدد السامريين في الفترة الواقعة بين القرن السادس عشر وحتى يومنا هذا بستمائة شخص لا أكثر[36]. وقد توزّع معظم السامريين في القرن السادس عشر بين نابلس وغزة ودمشق والقاهرة[37]. ويقطن أغلب المجتمع السامري، اليوم، المنطقة الواقعة أسفل جبل جرزيم في نابلس تحت حكم السلطة الفلسطينية. من ناحيةٍ أخرى، يعيش جزءٌ بسيطٌ منهم في مدينة حولون الواقعة في منطقة التجمع السكاني وسط تل أبيب[38]. ويمكننا أن نعد السامريين طائفةً منشقةً، تعود معتقداتها الدينية إلى اليهودية القديمة. ولعل أبرز اختلافٍ بين السامرية واليهودية القديمة في القرن الميلادي الأول يتلخص في توقير السامريين لجبل جرزيم (على النقيض من تبجيل اليهود للقدس).

ومع أن السامريين يؤمنون بالتوراة ككل، فإن أسفار موسى الخمسة وحدها تمثل عندهم النص المعتمد، وهم يرفضون جملة الشريعة الشفهية (المتمثلة في المشناه والتلمود). لذلك تعود أصول جميع أعيادهم الدينية إلى الأسفار الخمسة الأولى. ولم يتم التمييز بين اليهود والسامريين، حتى القرن الثالث، من الناحية الدينية، فلا توجد نقطةٌ زمنيةٌ معينة تحدد انشقاق السامريين. ويشبه المذهب السامري اليهودية القديمة إلا أن السامريين لا يُعرِّفون أنفسهم كيهود[39]. واللغة الأصلية للسامريين هي إحدى أشكال الآرامية، أما حروفهم فقد كُتِبت بالعبرية القديمة. وحلّت العربية مكان الآرامية بعد غزو العرب لبلاد الشام، ولكنهم استمروا في استخدام العبرية القديمة إلى جانب العربية[40]. أما مجتمع حولون السامري المعاصر، فتبنى العبرية الحديثة كلغةٍ يومية[41].

كان إبراهيم الدنفي واحداً من مئتي سامري عاشوا في نابلس في القرن الثامن عشر[42]. وفي الواقع، عُرِف الدنفي بوصفه شخصيةٍ اجتماعيةٍ مثقفةٍ في التاريخ السامري:

> في القرن الثامن عشر– عندما تقلص عدد السامريين عمليّاً إلى بضع عائلاتٍ عاشت في نابلس – عمل هناك المُفسّر المهم والنحوي والمؤرخ والشاعر إبراهيم العيّا، أحد أهم الشخصيات الأدبية والعلماء البارزين... كان مسؤولاً مع عمه مِشالمة بن مرجان عن كتابة أكبر تفسيرٍ شاملٍ لأسفار التكوين والخروج والأحبار والعدد ألّفه سامري. بالإضافة إلى ذلك، أسهم العيّا في تبادل الرسائل مع علماء أوروبيين[43].

إذا أخذنا بعين الاعتبار إنجازات الدنفي الثقافية، فليس غريباً أنه كتب تأريخاً[44]. فالمعروف عن الكتاب السامريين أنهم كانوا يدونون، باختصارٍ، الأحداث اليومية على الصفحات الإضافية لمخطوطاتهم[45]. ولكن كانت هذه المخطوطة - وكان يُقصد منها أن تكون عملاً كاملاً وليس مجرد كتابةٍ دُوِّنت على عجلٍ ودونما اهتمام - المخطوطة الوحيدة الموجودة حتى يومنا هذا والمكتوبة بالعربية من قِبل سامريٍ، منذ المخطوطة الشهيرة لأبي الفتح في القرن الرابع عشر[46]. وقد عُثِر على المخطوطة ضمن مجموعات عائلة طوقان الخاصة في نابلس، التي ارتبط المؤلف معها بعلاقةٍ وطيدة[47].

تعود أصول عائلة الدنفي إلى عائلةٍ سامريةٍ دمشقيةٍ، وصلت إلى نابلس في القرن السابع عشر، وعملت عند عائلة طوقان؛ وهي إحدى أهم ثلاث عائلاتٍ في المدينة[48]. عمل الدنفي ككاتب (أي كالسكرتير) لمصطفى بيك طوقان، الذي تنافس مع آخرين على منصب مُتسلِّم (حاكم إقليم) نابلس. لذلك يبدو أن سجل الدنفي يلائم -على نحوٍ مثالي- الانطباع الذي تكوّن عند رحالةٍ في القرن الثامن عشر، زار المجتمع السامري في غزّة، ولاحظ أن السامريين كانوا أثرياء، وعملوا ككَتَبَة عند الأعيان المحليين[49]. تعهَّدَ مصطفى بيك طوقان، الشخص الذي خدمه الدنفي، بالدفاع عن نابلس ضد قوات الظاهر العُمر بتكليف من والي دمشق الذي كافأ مصطفى بيك في النهاية، فجعله حاكم الإقليم. لذلك في مطلع تأريخه، نجد الدنفي يتحدث عن مصطفى «بيك» طوقان، ثم في نهاية التأريخ يصفه بمصطفى «باشا»[50]. وهذه العلاقة الثلاثية التي جمعت آل طوقان في نابلس، والمتمرد الظاهر العُمر، والسلطات العثمانية في دمشق مثيرةٌ للاهتمام؛ فهي تُعقِّد نصّ الدنفي وتُغرق صوته الخاص. دعونا الآن نوضح هذه الاهتمامات المتباينة.

يدل بروز نجم مصطفى بيك وحصوله على لقب «باشا» (مع أن اللقب، على وجه الدقة، يدل على حكم ولاية بكاملها وليس على حكم إقليم صغير كنابلس) على ظاهرة بروز بيوتات الأعيان. كانت عائلة مصطفى من العائلات البارزة في المدينة، غير أن منحه لقب باشا من جانب الحاكم العثماني شكّل اعترافاً رسمياً بالعائلة، وضمن لهم مرتبةً عليا بين عائلات نابلس الأخرى. ويوحي اللقب -كذلك- بأن عائلة مصطفى أصبحت تنعم بظل العثمانيين، وأن سلطة العائلة ستدوم طويلاً. لكن ذلك شكّل مشكلةً بالنسبة لأهل نابلس، فلكونهم بعيدين عن إسطنبول لم يعتادوا الوقوع تحت تأثير سيطرة الدولة المباشر، ولا سيما أنهم حرصوا على وجودهم شبه

المستقل. ولكن كان اعتراف الدولة العثمانية بدور العائلة النابلسية اعترافاً مهماً ليس لدعمهم في صدّ التهديد المشترك المتمثل في الظاهر العُمر فقط، بل لأن العائلة حققت الفوز في المنافسة المحلية. واضطرت عائلة طوقان، بسبب الهجمات المتكررة مثل هجمات العُمر على المدينة، إلى التعاون مع السلطات العثمانية في دمشق التي وقعت نابلس تحت سلطتها آنذاك. لكن أين يقف مؤلفنا الدنفي من كلٍّ هذا؟ لم يكن الهدف الرئيس من مُؤلَّف الدنفي سوى موازنة المفاوضات الدائرة بين مخدومه مصطفى بيك والعدو وأيضاً السلطات العثمانية. أما موقع الدنفي كطرف وعضوٍ مهم في المجتمع السامري، فكان خارج نطاق النص تماماً.

من المدهش أن تتشابه رؤية الدنفي السياسية مع رؤية الرّكيني ونبرته في جبل عامل. يُعزى هذا التشابه إلى كون سكان المنطقتين، حيث عاش كلاهما، اهتموا، كلاً على حدة، باستقلالهم النسبي وبقائهم. ويسلط تأريخ الدنفي، وتأريخ الركيني أيضاً، الضوء على مدى أهمية المحافظة على الاستقلال المحلي بالقوة العسكرية. في حالة نابلس، شكّل الظاهر العُمر، المتمرد ضد الدولة تهديداً خطراً. ويصف الدنفي هزيمة قوات العُمر بنبرةٍ تتباهى بشجاعة جند نابلس، تشبه إلى حدٍّ كبير تلك النبرة التي نلمسها في تأريخ الركيني:

> وحملت [في الأصل: وحملة] عليهم الجرود، وخرجوا [جند نابلس] عليهم [جنود الظاهر العُمر] كالقرود ودخلوا عليهم هَجْم، وصاروا يرجموهم بالبارود رَجْم. وقد كسروهم وأخدوا مدافعهم والجَبَخانا، وكانت [في الاصل: كانة] قدرة الله تدافعهم، وأخدوا بيارقهم ومرافِعَهم وسقط منهم في اليوم المذكور فوق الألف قتيل، ومن جَمْعِنا نَفَرين فقط[51].

يتساءل المرء إن كان وصف الدنفي لنتيجة المعركة واقعيّاً (ألفٌ مقابل اثنين لصالح الجنود النابلسيين!) لكننا نُقدر الطريقة المبالغ فيها التي يهنئ بها نفسه لوصف الهزيمة الساحقة التي لحقت بالظاهر العُمر. ولكن بالإضافة إلى الشجاعة واستعراض القوة العسكرية يتطلب الحفاظ على الذات الدّهاء والمكر. وفي هذه الفقرة يصف الدنفي اجتماع أحمد بيك طوقان (شقيق مصطفى بيك) بالظاهر العُمر:

> وقد حتم علي حضور مصطفى بك لعنده لازم وضروري. فعمل جناب أحمد بيك رجولية تامة، وأخبره بأن نحن يا شيخ مرادنا نكون كأعيالك، ونتحد في حيبالك، بل

> مرادنا موثقة منك، وناخد الأمن والراحة عنك، وأنا بدْخل [إلى نابلس] أحضر مصطفي بك لطرفك، فحلف له... وخال في عقل ضاهر أن الأمر صحيح لا خلاف فيه. ولبّس أحمد بك فروة، ومشى من عنده، ولما انفصل عن نزله نادى على من معه الشوباش [أي «تهيأوا للحرب»]...[52]

بعبارةٍ أخرى، يخدع أحمد بيك الظاهر العُمر ويكذب عليه دون خجل. ولا يعدّ الدنفي مثل هذا التصرف تصرفاً جباناً أو دالاً على انعدام الشهامة. على النقيض تماماً، لقد كان الدنفي مسروراً -بالتأكيد- عند وصفه لأي حدٍّ اقتنع الظاهر العُمر بأن أحمد بيك أظهر «رجولية تامة»، في حين كان، في واقع الأمر، يناور من أجل البقاء. وكما لا يشعر الركيني بتأنيب الضمير حيال تحالف المتاولة مع أيٍّ كان للحفاظ على استقلالهم، فإن الدنفي لا يشعر كذلك بالاستياء حيال إخفاق القادة في التصرف برِفعةٍ وكبرياءٍ ما داموا استطاعوا الإفلات من قبضة العُمر.

تنتهي هنا أوجه التشابه بين تأريخي الركيني والدنفي، ذلك أن علاقة نابلس بدمشق كانت مختلفةً تماماً عن علاقة جبل عامل بعاصمة الولاية. بينما تُصوَّر الدولة (وهو المصطلح الذي استخدمه الركيني في أثناء حديثه عن السلطات العثمانية) ببساطة كمصدر تهديدٍ رئيس في تأريخ الركيني، لا يذكر الدنفي إسطنبول مطلقاً، فالعلاقة بين جبل نابلس والإمبراطورية العثمانية في تأريخه غامضةٌ. أما السلطان فلا يذكره بلقبه بل يصفه بـ«الملك»[53]. وغياب إسطنبول وعدم اهتمام الدنفي الواضح بلقب سلطانه يعكس أولاً مسافةً سياسيةً بين نابلس شبه المستقلة ومركز الإمبرطورية. ويبدو أن الدنفي لا يعترف، بصورةٍ رسميةٍ على الأقل، أن المنطقة هي جزءٌ من الإمبراطورية العثمانية، أو أنها واقعة تحت حكمها. من ناحيةٍ أخرى، يُجبَر الدنفي على الاعتراف بممثلي الإمبراطورية في المناطق المجاورة مثل والي دمشق، الذي يصفه، على غرار الركيني، بالدولة.

تعمل «الدولة» في تأريخ الدنفي كأداةٍ، في المتناول، لتوزيع المناصب الرسمية التي كان يتنافس عليها أعيان جبل نابلس مثل مصطفى بيك. وكان جل اهتمام الدنفي تمثيل العلاقة بين نابلس والدولة العثمانية بوصفها علاقة بين طرفين متساويين. في الواقع، يرغب الدنفي في أن يجعلنا نعتقد أن الدولة تدين بالفضل لمصطفى بيك وليس العكس. لذلك، عندما عيّن الباب العالي عثمان باشا المصْرَلّي حاكماً على مصر بشرط قمع ثورة علي بيك الكبير في مصر والظاهر العُمر:

> وقد أتا عثمان باشا المذكور، التلات أطواخ [: الإشارة إلى الرتبة] وجلس في الشام، وصار يسكب مدافع وقنابر، ويجمع عساكر ويشيع أنه طالع لعطي نظام صفد ومصر... ولما حضر محمد باشا عظم زاده [حاكم دمشق] من الحج، تواجه معه، وأرسلوا [رسالةً] يستكترو خير مصطفى بيك على حروبة ضاهر، وأوعدوه بطوخين [بالمقابل]. وتطلبو منه -أيضاً- الشجاعة والرجولية، واتكلو عليه في مضاضدة ضاهر العمر[54].

لا يترك الدنفي أي مجالٍ للشك عند القارئ في طبيعة العلاقة بين مصطفى بيك والحاكميْن؛ فواضحٌ جدّاً أن حاجتهما له أعظم من حاجته لهما. ويُطلَب هنا من مصطفى بيك أن يقوم بعملهما، وأن يُظهر «**الشجاعة والرجولية**»، وهما صفتان يفترض أنه يمتلكهما، في حين يُفهم ضمناً أن الحاكمين افتقرا إلى هاتين الخصلتين. فيزحف مصطفى بيك فيما بعد، بناءً على طلب الحاكميْن، نحو حيفا ليسبق الظاهر العُمر الذي أراد احتلال المدينة. وبعدما احتل مصطفى بيك المدينة كتب للحاكميْن المعنييْن طالباً تنصيب شقيقه أحمد بيك طوقان حاكماً على حيفا. وبالطبع، يضع مصطفى بيك الحاكميْن أمام الأمر الواقع، فيستجيبان لرغبته. ثم:

> ضبط [مصطفى بيك] المحافظين عنده بها ألف نَفَر [في حيفا]... وصار ياخد من التجار سُلف علي حساب الكمارك ويصرفـ[ـها على المدينة]... وبعد عَطْي نظام يافا والجرود، وجلوس جناب أحمد بك بها، توجه [مصطفى بيك] لنابلوس[55].

ومرةً أخرى، الرسالة واضحةٌ؛ فمصطفى بيك وممثلو الدولة متساوون. لم يكن مصطفى بيك يستطيع الحصول على ما يريد من الدولة فقط، بل من الواضح أنه استحق كل ما أراد، لأنه أدّى عمل الدولة على نحوٍ أفضل من قدرة ممثليها على ذلك. وبعد نجاح مصطفى بيك في حيفا، اتسعت المنطقة الواقعة تحت حكمه مقابل دفعه جزءاً من دخل المدينة لعاصمة الولاية. يبغض الدنفي الاعتراف بأن شروط التعيين في هذا المنصب تعكس، بوضوح، خضوع مصطفى بيك للحاكم: «**فلأجل الاعتنا بأوامر الدولة، والاغتنا عن أرباب الصولة، قَبِل لنفسه كذلك**»[56]. بعبارةٍ أخرى، قَبِل مصطفى بيك المنصب بإرادته كشخصٍ ألزم الدولة بما أراد، لكنه لم يكن ملزماً نحوها.

على الرغم من محاولات الدنفي الجاهدة لتمثيل علاقات مصطفى بيك بالدولة بوصفها علاقات بين كينونتين متساويتين في المكانة، فقد انهار هذا الادعاء في مرحلةٍ ما، إذ أُصيب

مصطفى طوقان – الذي صار يحمل الآن لقب باشا– بالذعر عندما نُحي محمد باشا والي دمشق: **«فانغمَّ جناب أفندينا مصطفي باشا... لأنه كان في كل أموره معول عليه»**[57]. في هذه الأزمة، يتخلى الدنفي عن التظاهر بالمساواة، ويعترف بدعم الدولة ورعايتها لهم. في الواقع، لم يكن مواطنو نابلس في غنًى عن دمشق.

ربما بات جليّاً الآن أن هذا التأريخ لم يكن بتفويضٍ من **«جناب أفندينا مصطفى باشا»**، وأن الدنفي كتبه ليتوسط لواهبه، ويدعمه في مفاوضاته مع الدولة. وبعدما عرفنا الهدف من تأليف النص لا نتوقع أن يكون المؤلف محور السّرد، وهذا هو واقع الحال. باستثناء عيد الفصح السامري، يدخل الدنفي إلى النص أربع مراتٍ فقط، وفي كل مرةٍ إما أن يكون برفقة مصطفى بيك، أو يتصرف بناءً على توجيهاته[58]. لم يرغب الدنفي في لفت نظر القراء لذاته، لذلك يُعرِّف علاقته بواهبه كالتالي: **«ونحن صُحبته في خدمته»**[59]. فعلى النقيض من نص ميخائيل بريك، الذي يميز المجتمع المسيحي في دمشق ويتحدث عنه، «نحن» في نص الدنفي لا تعني أبناء طائفة المؤلف في نابلس، بل مواطني نابلس وجنودها الذين قادهم طوقان بيك[60].

استراتيجيات الدنفي وسياساته مع مخدومه وواهبه، التي لا بد أنها حدثت في الواقع، غير ملموسة في النص. وقد يُعزى ذلك إلى كون المؤلف لا يخرج عن نطاق دوره كخادمٍ لأحد الأعيان ومتحدثٍ باسم مواطني نابلس. مع ذلك، لدينا أدلةٌ وافرةٌ على أن الدنفي كانَ قادراً على استغلال علاقاته بعائلة طوقان ليفيد نفسه وبقية الطائفة السامرية. فعلى سبيل المثال، توسّط الدنفي عند عائلة طوقان ليُعيد حبراً سامريّاً كان قد نُفِي قبل بضعة أعوام. وابتاع الدنفي كذلك من دخله السخي، الذي حصل عليه من عائلة طوقان، قطعة أرضٍ في جبل جرزيم، ليتمكن السامريون من تقديم القرابين في عيد الشكر السامري. بالإضافة إلى ذلك، شيّد مقبرةً للسامريين، ورمّم كنيساً ومواقع أخرى كان السامريون يوقّرونها[61]. وعلى الرغم من أن الدنفي لم يكد يكتب عن نفسه أو عن طائفته السامرية في تأريخه، فإنه استغل علاقة الدعم ذاتها، التي مكّنته من كتابة التاريخ، ليفيد الطائفة، حتى وإن بقي كلاهما (الدنفي والمجتمع السامري) على هامش التاريخ العثماني. لذلك، كان للدنفي عدة دوافع في أن لا يكون «سامرياً صالحاً» فقط بل مخلصاً أيضاً.

رجل الأغا:
محمَّد المكّي (كان حياً سنة 1722)

محمَّد بن عبد الباقي بن السيد المكّي عاش في حمص (شمال سوريا)، كتب تأريخاً غطى الفترة الزمنية الواقعة بين 1688–1722[62]. ويبدو أن المؤلف عمل في وظيفةٍ إدارية غير محددةٍ، أو ربما في وظيفةٍ تتعلق بالمحكمة الشرعية[63]، ولعله كان كاتباً[64]. في عيّنة التواريخ التي أوردناها في هذا الكتاب يُعد تأريخ المكي نموذجاً شاذّاً، لأنه التأريخ الوحيد الذي لم يُقصد منه أن يكون نصّاً منشوراً، أي موجهاً لقُرّاء. ويتضح ذلك من أسلوب المكّي في الكتابة، فالسرد متقطعٌ ومختصرٌ للغاية، إذ يستخدم المؤلف جُمَلاً قصيرةً، تبدأ -بوجهٍ عامٍ- بصيغة المصدر، نورد منه هنا مثالاً (وقد وضعتُ خطّاً تحت المصادر):

> وعمارة العلية في دار أم فخري، ووفات محمَّد بن الحاج خليل الحموي الدباغ... ومجيء خبر وفات ابن الشيخ ياسين الحموي القادر، ووقوع الحجر على زوجة السيد عبد القادر الحموي القادر، نقيب السادة الأشراف، وموت ناس كثيرة في حماة... ووقوع سقف جامع الكبير الذي سقَّفه الشيخ عبد الغني العماد... وأخذ الشيخ ياسين الحموي عمود الرخام الذي للمارستان [في] حمص.[65]

أقل ما يُقال إن هذا أسلوبٌ نثريٌّ غريب. واختيار المكّي صيغة المصدر تجعل نصه صعب السرد، ويحوله إلى مدونة ملاحظات. وعلى الرغم من أنه يمكن عزْو هذا الأسلوب المختصر التلغرافي إلى تأثير عمله ككاتبٍ في المحكمة – بعبارةٍ أخرى سيطرت عليه مهنته – فإن الاحتمال الأكبر أن هذا النص لم يُكتب ليكون تأريخاً بحد ذاته، بل هو مذكرات يومية تطّلع عليها عينا المؤلف فقط.

إن موقع المكّي داخل المحكمة الشرعية جعله وسط الحدث، حيث يأتي مواطنو حمص الذين يعملون بمهن مختلفة لتصديق معاملاتهم وصفقاتهم. ولقد اكتظت مذكراته بشؤون مختلف الخلق؛ بعضها معاملاتٌ رسميةٌ مثل عقود بيع[66]، أو عقود زواج[67]، أو وَقْف عام[68]، ويقوم المكّي باقتباسها حرفيّاً[69]. وما دامت المحكمة مقرّه، فلابد أن المكّي قد شهد وكتب مسوداتٍ، وسَجّل أو سمع أسماء مئات الأشخاص واهتماماتهم (ولا سيما أن المحكمة كانت الوحيدة في حمص)[70]. وكان المكي يجمع من كل روض زهرة فيما يتعلق بمن وماذا ينقل، فأخباره تراوحت بين أنشطة

أعيان المدينة[71] إلى وفاة جامع القمامة[72]، وزواج الحلّاق[73]، وقتْل السقّا لوالدة زوجته[74]، ووفاة جار ابنته[75]. وليس من المبالغة أن نقول إن محمَّد المكّي، بفضل وظيفته، عرف كل شيء عن كل شخص في حمص. ومع أن المكّي عرف العديد من الأشخاص، فقد كان، بالتأكيد، يُفضل أشخاصاً على غيرهم، فهو رجلٌ يعرف مصلحته.

وإبراهيم آغا هو بطل مذكَّرات المكي. يشير لقبه إلى أنه من الأغوات؛ أي ينتمي إلى فيلقٍ عسكري. ولعل الأهم لأهداف المكي أن إبراهيم آغا كان من المتنافسين على منصب حاكم حمص، الذي شغله بالفعل أكثر من مرة. بالإضافة إلى كونه شاهداً على معاملات إبراهيم آغا في المحكمة، يذكر المكّي في تأريخه زياراتٍ عديدةً للآغا والجلوس معه. إذ تهيمن أخبار إبراهيم آغا على نص المكي كله، فاسمه، على سبيل المثال، يظهر على نحوٍ متكرر أكثر من اسم أي شخصيةٍ أخرى في مذكرات المكي[76]. وفي كل مرةٍ يُذكر اسمه يتبعه دعاء لمباركته، وعبارات مديحٍ تتكرر إلى حد الملل، مثل «**نسئل الله العظيم، رب العرش العظيم، بالقرآن العظيم، بالنبي الكريم، أن يديم إبراهيم آغا، وذريته وإخوانه وأقاربه وأتباعه، وجميع من يلوز به بجاه محمد وآله وصحبه أجمعين، آمين آمين آمين!**» وغالباً ما يأتي الدعاء له على النحو التالي: «**نسئل من الله... ان يديم للناس حكم إبراهيم آغا**»[77]. ولا ينقل المكي تحركات حاكم الناحية فقط، بل أنشطة أقرباء الآغا إبراهيم مثل أمه وخاله[78]. وجديرٌ بالملاحظة أن اهتمام المكّي الاستحواذي بإبراهيم آغا لا يمتد إلى الحُكّام الآخرين الذين حكموا حمص خلال فترة الثلاثين عاماً التي يغطيها التأريخ، إذ يبدو أن إبراهيم آغا كان الشخصية المفضلة، والاحتمال الأكبر أن ذلك يُعزى إلى أن المكّي تمتع برعاية الآغا، ومن المحتمل أن المكّي كان وكيل إبراهيم آغا في المحكمة.

إذن تشبه علاقة المؤلف بإبراهيم آغا في حمص علاقة الكاتب السامري الدنفي بمصطفى بيك طوقان في نابلس. وتعمل كلتا العلاقتين كمثالين مختلفين على الموضوع ذاته الذي ناقشناه سابقاً: بروز الأعيان وشبكات المنتفعين الذين يحظون برعايتهم في القرن الثامن عشر العثماني. وإذا كانت العلاقة بين الدنفي ونصيره تعكس شبكة اتصال تمتد من دمشق إلى نابلس لتؤثر محليّاً على المجتمع السامري، فالعلاقة بين المكّي وإبراهيم توضِّح أن امتداد هذه الشبكات لا يتوقف عند عاصمة الولاية بل يمتد إلى عاصمة الإمبراطورية. وكانت المنافسة على منصب الحاكم شرسةً للغاية، تمثلت في انقسام الأفراد إلى زمر مصلحة، لم تتشكل على المستوى المحلي ومستوى الولايات فقط بل داخل العاصمة أيضاً.

تعود سلطة اتخاذ القرار المتعلقة بشؤون حمص السياسية، في المقام الأول، إلى طرابلس (عاصمة الولاية التي تخضع لها حمص إدارياً) ثم، في نهاية المطاف، إلى إسطنبول. ويراقب المكي، باستمرارٍ وحذر، المشهد السياسي في حمص وطرابلس وإسطنبول. فلقد حظيت تحركات ممثلي المصالح المختلفة، الذين سعوا إلى السلطات في عاصمة الولاية وعاصمة الإمبراطورية، بأهميةٍ خاصةٍ:

«رواح الحاج علي بن الأقرع إلى إسلام بول، هو وآغا من آغاة الوزير في مصالح إلى إبراهيم آغا نسئل الله أن يقضي مصالحه... وينصر الله إبراهيم آغا على أعاديه»[79].

لقد ذهب مناصرو إبراهيم آغا إلى إسطنبول سعياً للحصول على التأييد اللازم لمصالحهم. وقد تضرع المكي لله لينصرهم. وحين قام أفراد الزمرة المناهضة لإبراهيم آغا بالعمل ذاته كان رد فعل المكي مختلفاً: **«رواح الشيخ عبد الفتاح السباعي، والشيخ رمضان القاعي، والسيد سليم النافعي، والسيد رمضان بن السيد علي بن السيد زين، إلى إسلام بول، وكل واحدٍ منهم له مسئلة، وعلى الباغي تدور الدوائر»**[80]. يدعو المكي، على وجه الخصوص، لإبراهيم آغا ليحصل على دعم إسطنبول ضد منافسٍ آخر؛ حيدر بن دندش: **«نسئل الله العظيم...أن يلهمه [أي السلطان مصطفى] هو والوزير أن يرسلو الحكم إلى إبراهيم آغا»**[81].

ينقل المكّي، بلهفةٍ، وصول رسولٍ قادمٍ مباشرةً من إسطنبول، ليُبلغ إبراهيم باشا خبر تعيين مصطفى أفندي كوبريلي رئيساً للوزارة في إسطنبول (سنة 1689)[82]. وبعد انقضاء عامين، يكتب المكّي:

> يحفظ لنا ربنا مصطفى أفندي الوزير، بجاه البشير النذير آمين آمين آمين... جاء خبر بأن الوزير مصطفى أفندي وقع شهيد، نسئل الله بجاه رسول الله أن يكون ذلك خبر غير صحيح، بجاه النبي المليح[83].

من الواضح أن مصطفى كوبريلي كان وراء تعيين إبراهيم آغا في حمص، وإلا يصعب تخيل السبب الذي يدفع المكّي إلى هذا الدعاء الانفعالي لحفظ الصدر الأعظم في إسطنبول، فهذا الدعاء تعبيرٌ عن سياساتٍ محليةٍ؛ أي أن الدعاء هنا، في آخر المطاف، موجه لحفظ مصالح إبراهيم آغا في إسطنبول.

نسئل من الله العظيم رب العرش العظيم بنبيه الرسول الكريم، أن يديم للناس حكم إبراهيم آغا، بجاه سيد المرسلين، ويلهم الله الوزير، بحرمة البشير النذير السراج المنير، أن يرسل الحكم إلى إبراهيم آغا عن قريب، بجاه محمَّد الحبيب آمين آمين آمين[84].

لم يكن المكّي مؤلفاً لبقاً. ولعل الصراحة المطلقة ووضوح أجندته السياسة والحيل في النص يعزى لكونه سجلاً خاصاً، وليس تاريخاً بهدف النشر. فطموح الكاتب ومخاوفه بسيطةٌ وواضحةٌ، إذ يعتمد موقع المكّي في هذا العالم على موقع إبراهيم آغا؛ أي إن ارتقاء منصب الآغا يعني تدعيم منصب المكّي، وموقع إبراهيم آغا تحدده إرادة حاكم الولاية الذي يحدد منصبه الصدر الأعظم. لذلك يدعو المكّي، بصدقٍ وشغفٍ، للصدر الأعظم، ليعم الخير عليه ومن ثم على سلسلة المنتفعين منه التي تصل إلى المكي في نهاية الأمر. ويمكننا القول إذن إن مصير كاتب المحكمة قليل الشأن هذا مرتبطٌ أشد الارتباط بعظماء إسطنبول.

«صار واتصوّر»:
حسن آغا العبد (كان حياً سنة 1826)

كان حسن آغا العبد جنديّاً دمشقياً ،كتب تأريخاً يغطّي الفترة الزمنية الواقعة بين 1771–1826[85]. ينتمي العبد، مثل إبراهيم آغا في تأريخ المكّي، إلى المجموعات العسكرية أو شبه العسكرية في المدينة. وينصب اهتمام العبد في تأريخه كاملاً على طبقة الموظفين، والمراسم، والمؤامرات، والمناوشات العسكرية، وتحركات القوات العسكرية. وتنعكس درجة انغماس العبد في الشؤون العسكرية بأنه لا يذكر المدنيين تقريباً. وحديثه عن الجزء المدني من الإدارة العثمانية – مثل أولئك الذين ارتبطوا بمؤسسات العلم والشرع – كان قليلاً بالمقارنة مع ذلك الذي يدور حول الأمور العسكرية[86].

وحكاية العبد استثنائية[87]. فقد بدأ العبد جندياً من أوجاقات الانكشارية، وانتهى إلى منصب مُتَسلِّم (حاكم ناحية) صفد. وذكر مؤرخان آخران في العصر ذاته العبد عدة مرات – وإن كان على نحوٍ مقتضبٍ وسريع– لكونه حاكم اللواء[88]. وتمثل حكاية العبد أبرز مثالٍ على تغيّر المكانة الاجتماعية من جملة الحكايات التي أوردناها. فعلى الرغم من أن المؤرخين من غير العلماء، الذين ناقشناهم حتى الآن، ارتبطوا بالسلطة ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر، فإنهم لم يعيشوا تجربة السلطة المستقلة نسبيّاً التي امتلكها العبد في نهاية المطاف. وفي الواقع، اقترح بعضهم أن العبد

من أسلاف عائلةٍ دمشقيةٍ مهيمنةٍ في القرن التاسع عشر حملت الاسم ذاته[89]. وعلى الرغم من أن بروزه باهرٌ فإن هذا الارتقاء لم يكن أمراً نادراً في القرن الثامن عشر. ففي حين عَمَد الحُكام في السابق إلى تعيين أفرادٍ من عائلاتهم حكاماً للولايات، أدى اعتماد الحكام المتزايد على الكتائب العسكرية المحلية إلى بروز ضباطٍ محليين داخل إدارة الأقاليم[90].

ولعل تغير النظرة والنبرة في تاريخ العبد، الذي صاحب وصول المؤرخ إلى السلطة، هو ما يدهش أكثر من حدث وصوله إلى تلك السلطة. فحين يتغير حاله من الفقر إلى السطوة، تتغير سياسته أيضاً، وتتغير -كذلك- النبرة في تأريخه من نبرة غاضبٍ ناقدٍ إلى نظرة رضا.

بدأ العبد حياته جندياً انكشاريّاً، ونجد الدليل على ذلك في عبارته التالية: «**وسابقاً كنت في تعمير قلاع الحج**»[91]. كانت العلاقة بين الانكشارية الدمشقية وطريق الحج ظاهرةً معروفةً في القرن الثامن عشر، نتجت عن قرار الباب العالي الذي جعلَ والي دمشق أميراً للحج والمسؤول عن القافلة في ذهابها إلى مكة وإيابها منها، وفي الوقت ذاته، أعفاه من الانضمام إلى الحملات الإمبراطورية. وأثبتت الانكشارية الدمشقية، إلى جانب مجموعاتٍ عسكريةٍ أخرى ميولها إلى العصيان، لذلك قرر الحُكام نشر الانكشارية الدمشقية خارج المدينة لحماية الحصون الموجودة على طول طريق الحج إلى مكة[92].

ويبدو أن ارتقاء العبد داخل الإدارة العثمانية من جندي انكشاري إلى حاكم ولاية بدأ عام 1813، عندما رافق والي دمشق، سليمان باشا السلحدار (فترة حكمه: 1812-1816)، إلى الحج بصفة «أربا أميني» أو مفوَّض مسؤول عن الشعير[93]. إذن حين عُيِّن محمد درويش باشا - الصدر الأعظم الأسبق - حاكماً لدمشق (فترة حكمه: 1820-1822)، لا بُدَّ أن العبد كان شخصيةً محليةً معروفةً داخل الدوائر الإدارية والسياسية في دمشق. وقد أراد محمد درويش باشا، الذي وصل حديثاً، أن يعزز دعمه لأوجاقات الانكشارية، والدليل على ذلك أنه عيّن العبد حاكماً لمقاطعة البقاع خلال بضعة أشهرٍ من وصوله عام 1820[94]. بعد ذلك شارك العبد في معركةٍ، وكوفئ بمنحه فروةً[95]. ويبدو أنه بفضل تزكية حاكم صيدا، لاقت جهود العبد المخلصة مكافأتها الخاتمة حين عينه محمّد درويش باشا بتعيينه حاكماً لصفد عند نهاية عام 1821[96]. بعبارةٍ أخرى، لم يتقدم العبد في رتب الانكشارية فقط، بل حقق تقدماً جانبيّاً داخل الشبكة الإدارية العسكرية. فإذن ابتسم الحظ للعبد عندما نال مناصرة حاكم دمشق الحالي الذي شغل في السابق منصب الصدر الأعظم. وقد انعكس اختلاف الأقدار، بهذه الطريقة بوضوحٍ، عبر تغيّر نبرة العبد من نبرة

ضحيةٍ إلى نبرة منتصر. وإذا كانت حكاية تقدم العبد لافتةً للنظر، فتغير النبرة الناتج عنها أكثر إدهاشاً.

يصف لنا العبد عالماً يخلو من النظام، وذلك في الفترة الواقعة بين عامي 1771 و1812؛ أي حتى العام الذي سبق ترقيته إلى منصب حاكم البقاع. وقد وصف حُكم حكّام دمشق المتعاقبين **«بالظلم»** و**«القهر»** و**«القتل»**[97]. ووُصِف جميع حُكام دمشق تقريباً وأعوانهم بدءاً بالجزار باشا (تولى منصب الحاكم أربع مراتٍ بين عام 1785–1804) وانتهاءاً بسليمان باشا (فترة حكمه:1810–1812) بالبلّاصين والفاسدين والعاتين والظالمين[98]. على سبيل المثال، كان استغلال الجزار لسلطته مطلقاً لدرجة أن **«ما بقا في الشام رجل كبير له تكلم»**[99]. أما عبد الله باشا العظم فـ**«نوّع الظلم على القرايا الشام... وابتدع طرح الشعير... وأخذ أموال كثيرة»**[100] وكُنج يوسف باشا **«ووهّم الناس بالظلم والقتل»**[101]. ويُضيف العبد **«فارتفع المطر من الظلم»**[102]. وتبدو دمشق في هذا الجزء من تأريخ العبد أقرب إلى ساحة معركةٍ، تدور فيها مناوشاتٌ داميةٌ بين أحزابٍ عسكريةٍ عديدة، وخاصةً الانكشاريين المحليين والقبيقول، وكأنها -أيضاً- مزّقتها المؤامرات والمكائد السياسية العنيفة التي تبدو عشوائية[103]. ودفع غياب الأمن والنظام الدمشقيين المدنيين إلى تسليح أنفسهم[104]، وإغلاق دكاكينهم على نحوٍ متكرر[105]، وكانت أجزاء من المدينة -دائماً- إما مغلقة أو مدمرةً[106]. وقد عانت المدينة من تضخمٍ هائلٍ في الأسعار وصفه العبد **«بشعلة نار»**[107]. ومن الواضح أن دمشق، بتصوير العبد، باتتِ مدينةً يستحيل العيش فيها.

لم يتسبب النظام المحلي بتخريب مدينة العبد فقط، بل أدى نشر قوات الجيش العثماني، في مصر وفلسطين لمحاربة نابليون، إلى زيادة معاناة الدمشقيين، حيث فرضت الإمبراطورية عليهم ضرائب إضافية لتمويل حملاتها العسكرية، وكذلك عانت دمشق من التخريب المتعمد والنهب من قِبَل القوات العثمانية الغوغائية التي نزلت في المدينة قبل انطلاقها للانضمام إلى الحملة ضد الفرنسيين[108]. وبالإضافة إلى ما سبق، مُنِعت قوافل الحج الدمشقية من أداء فريضة الحج بسبب اندلاع ثورة الوهابيين في شبه الجزيرة العربية. وفي عام 1806 يصف العبد الأمر: **«فلما وصل هذا الخبر [منع القوافل من أداء الفريضة] إلى الشام انغمت الخلق»**. وفي حادثةٍ مماثلةٍ أخرى، يقول العبد: **«فرجعوا الجميع إلى الشام بالذل والإهانة»**[109]

خلاصة القول، يُصوّر العبد دمشق في تأريخه خلال الفترة الزمنية الممتدة حتى عام 1812 كمسرحٍ تُؤدى على خشبته أحداث انهيار السلطة الإمبراطورية وشرعيتها. أما ممثلو السلطة

من الدمشقيين فيصفهم العبد بأنهم أشخاص عاتون وجشعون وظالمون، ويصورهم كحُكام أخفقوا تماماً في الحفاظ على النظام والأمن في المدينة. وكأن الإخفاق والفوضى صاحبا جميعَ أفعال الإمبراطورية. فقد دمرت القوات السلطانية، التي نزلت بمدينة دمشق، المدينة عوض الدفاع عن أمنها. وعلى الرغم من أن السلطان العثماني كان الوصي على الكعبة، فإن الدولة العثمانية لم تستطع ضمان أداء رعاياها فريضة الحج؛ ووصف العبد الوضع كما يلي: «**ذل...على الدولة**»[110]. إذن يعبر تأريخ العبد عن صوت المدينة التي عانت لكونها جزءاً من الدولة العثمانية التي أخفقت في أداء دورها الرئيس لتظهر في تأريخ العبد بوصفها دولةٍ فاسدة فقدت فعاليتها وشرعيتها.

ولكن سبحان مغير الأحوال، تتغير نبرة العبد بدءاً من عام 1812. فمنذ هذا العام ومروراً بالأعوام التالية لا يتوقف العبد عن انتقاد حُكام دمشق المتعاقبين فقط، بل إنه- في الواقع- يمتدحهم أيضاً. في عامي 1813 و1814 يسجِّل العبد نجاح قوافل الحج إبان حكم سليمان باشا السلحدار (1812–1815)، حاكم دمشق[111]. وفي عام 1816، يصف العبد حافظ علي باشا (1816–17) قائلاً: «**وعنده شهامة زايدة**»[112]. وفي عام 1817، يصف العبد نائب الحاكم الجديد، خُلوصي بيك:

> وباشر الأحكام أحسن مباشرةً وانوهمت المفسدين منه وصارت البلد في أرغد عيش وأهنأ وقت لأن صاير يباشر أمور الأصناف والتسعير بنفسه ولا يتكل على أحد. فرخصت الأسعار واستقامت أحوال الناس، ونزَّه نفسه عن الرشوة من الطّحّانة وغير أصناف، فصارت الناس يدعوا له[113].

عندما تولى الحاكم الجديد زمام الأمور في العام التالي أثبت أنه مثالٌ يُحتذى به:

> وفي غرة شهر شعبان وصل صالح باشا... وكان حليماً وقوراً متنزه عن سفك الدماء، يكره الظلم والتعدي، وحكم في الشام أحسن حكومة. وكانت الناس في أيامه في أرغد عيش.

وفي عام 1819، عُيِّن سليمان باشا الأزمرلي حاكماً:

> وكان وزيراً عاقل كامل عادل محباً إلى الرعيا يكره الظلم والتعدي، حليماً، عليه أبهة الوزارة بحيث ما سمع عنه أنه ظلم أحد في مدة ولايته[114].

من الواضح أن تصوير العبد لعلاقة المدينة بإدارة السلطنة العثمانية تغير جذرياً. ويمكننا أن نضرب مثالاً على ذلك من الموجز المختصر الخاص بعام 1818، إذ يسجل العبد حدثين فقط وقعا في المدينة؛ الحدث الأول: مشاحنةٌ بين المفتي والقاضي، تعامل معها الباشا بنجاح عندما رفع الأمر إلى إسطنبول، والحدث الثاني: يتمثل في تقريرٍ يُلخّص نجاح القوافل في إتمام فريضة الحج. ينقل الحدثان فاعلية النظام السلطاني: أولاً، حل النزاع بين ممثلي السلطة الإمبراطورية، ثانياً، عودة قوافل الحج سالمةً[115]. وتختفي الأحداث الرئيسة التي وقعت في الأعوام السابقة، مثل ارتفاع الأسعار والظلم والصراعات، من المشهد ببساطة. ويصعب تصديق هذا التحول الذي بدأ مطلع عام 1812، حيث تغيرت دمشق من مكانٍ تقع فيه مذابح وتعمّه الفوضى ويحكمه ممثلو النظام الإمبراطوري الفاسدون، «**فصارت البلد في أرغد عيشٍ**»، وتعاقب على حُكْمها رجالٌ حكماء عادلون. ولعل المشكلة في وصف العبد أنه يتناقض، نوعاً ما، مع ما تخبرنا به مصادر أخرى، فعلى سبيل المثال، يخبرنا جورج خوري في دراسته لتاريخ دمشق:

> تتميز الفترة الواقعة بين 1804–1832 بتغيّرٍ متكرر لحكّام غير أكْفاء أكثر من الفترة التي سبقتها، ونعني الفترة الواقعة بين 1783–1804... فقد استمر الوضع السياسي لولاية دمشق بالتدهور حتى غزا والي مصر، محمد علي باشا، سوريا عام 1832 [116].

إذن، نستنتج أن التناقض الصارخ في تصوير العبد لحال المدينة وتغيره من حالٍ كارثي إلى حال هانئ ما هو إلا وصفٌ لتغيّر وضعه شخصيّاً. فالعبد كما يقول المثل العامي «صار واتصوّر»، فوصْفه ما هو إلا سرد المنتصر. وتتضح غطرسة النصر هذه في الحدث الأخير الذي ينقله لنا المؤلف، الذي بدأ حياته كانكشاري بسيط، في تأريخه. يُعرف هذا الحدث في التأريخ العثماني الرسمي «بالواقعة الخيرية» وهي في الواقع مذبحة الانكشارية:

> وفي حادي عشر ذي القعدة الحرام سنة أحد وأربعين ومائتين وألف [1826م] كان رفع أوجاق الينكجرية: [اي الإنكشارية] من إسلامبول ومن سائر الممالك العثمانية بأمر مولانا السلطان محمود، نصره الرب المعبود، وصارت حادثةٌ قويةٌ في إسلامبول بحيث تلف في هذه الحادثة ما ينوف عن عشرين ألف آدمي على ما بلغنا. ورفْع هذا الوجاق من

أعظم الحوادث حيث راموا كثير من الملوك والسلاطين هذا الأمر وما تهيأ لهم حتى أذن الله تعالى برفعه على يد السلطان الأعظم والهمام الأفخم ملك ملوك العرب والعجم، الملك العادل محمود خان بن عبد الحميد خان بن أحمد خان، ثبت الله أركان سلطنته، لأنهم كانوا تمردوا على الملوك والوزراء وأرباب الدولة حتى رهبهم الكبير والصغير، وصار بيدهم الحل والعقد، والسلطان مثل المحجور معهم كيف ما أرادوا فعلوا. وصار مال الممالك العثمانية لهم. وبالجملة والتفصيل كان رفع هذا الوجاق رحمة من الله تعالى للبلاد والعباد، ليس له نفع غير المضرة[117].

صار حسن آغا العبد الآن يشغل منصب حاكم ناحية صفد؛ أي يُمثّل الدولة العثمانية في تلك المنطقة. ومن هذا المنصب الرسمي ينقل لنا العبد، وباستحسانٍ عظيم، حلّ أوجاق الانكشارية من جانب الدولة العثمانية. ومع أن العبد، كان، في السابق، عضواً في هذا الأوجاق، فلقد باتت تُهدد منصبه لكونها تميل إلى العصيان والتمرد. لكن وصف العبد لحادثة «الواقعة الخيرية» خصوصاً يكشف كثيراً من الوقائع، ويخبرنا بروس ماسترز عن ذلك ولكن دون أي تعليق:

... يعكس [وصف العبد] لغة وأيديولوجية المرسوم الصادر عن النظام السلطاني، الذي وصل إلى حلب في السابع من ذي الحجة 1241 للهجرة (14/تموز/1826)، وإلى دمشق في التاسع عشر من الشهر ذاته (26/تموز/1826)، والذي حدد الأسباب التي دفعت إلى إلغاء أوجاق الانكشارية بتفصيلٍ معين. والاحتمال الأكبر أن المرسوم قُرِئ جهاراً في المحكمة الرئيسة في دمشق، حيث عمل حسن آغا، وقد سمع المرسوم وقَبِل تبرير سلطانه للأمر[118].

بعبارةٍ أخرى، لا يكتفي حسن آغا العبد بإنهاء تأريخه بإعلان ولائه للسلطنة فقط، بل يتبنى صوتها، بتفسيره للغة المرسوم السلطاني وأيديولجيته. وحين يرتقي العبد في المناصب السلطانية يختلف إدراكه للدولة العثمانية. وحتى عام 1812، حين لم تكن هنالك أي دلالة على شَغله أي منصب داخل بنية سلطة السلطنة، نظر العبد إلى الدولة العثمانية ككيانٍ قمعيٍّ وفاسدٍ وغير شرعي، لذلك يعكس تأريخه صوت المدينة الضحية التي ترزح تحت حكم العثمانيين. ولكن، منذ عام 1812 وما بعد، اندمج العبد وبسرعةٍ داخل الدولة كموظفٍ وكممثلٍ للنظام، وبدأ يرتقي مناصب عُليا تدريجيّاً، ثم تعمقت علاقته بالدولة حتى بات صوته وصوت الدولة واحداً.

في البداية، يتحدث العبد، على غرار جميع المؤلفين في العيِّنات التي درسناها، بلغة العوام الساخطين مصوّراً نظاماً اجتماعيّاً وسياسيّاً منهاراً. لكنه يغير نبرته فيما بعد ليصف نظاماً تمَّ ترميمه، حيث «صارت البلد في أرغد عيش». ثم يتجاهل، ببساطة، مظاهر الفوضى التي سيطرت على سرده في السابق. وحينها يكشف العبد عن أجندة تتلخص في إضفاء مشروعيةٍ على ارتقائه السلم الوظيفي داخل النظام الجديد. كانت الدولة في الماضي دولةً فاسدةً لكنها الآن، بعد أن أصبح العبد عضواً ناجحاً بها، أصبحت دولةً صالحةً لذلك لا حاجة لاستخدام خطاب العوام الساخط، فقد انتهت المفاوضات.

التاريخ كحكاية:
حسن ابن الصدّيق (كان حياً سنة 1771)

ربما كان ابن الصديق[119]، وهو مؤلف التأريخ الذي يغطي الأحداث المحورية التي وقعت بين عامي 1770–1771، جنديّاً في الانكشارية[120]. لكن ابن الصديق، لسوء الحظ، لا يتحدث عن نفسه سوى مرة واحدة في مطلع التأريخ:

> يقول العبد الفقير المعترف بالذنب والتقصير حسن الشهير بابن الصديق إني قد سمعت في الحكايات شيئاً كثيراً، واستحسنت منه ما لو جمعته لكان جزءاً كبيراً[121].

عدّ ابن الصديق كتابه مجموعة «حكايات»، وتلك نقطة مهمةٌ سنعود للحديث عنها فيما بعد. أما الآن فينصب اهتمامنا على هوية المؤلف. لا يزودنا المؤلف بأي معلومةٍ عن نفسه باستثناء اسمه، حتى صيغة المتكلم التي اعتدنا وجودها في التواريخ تختفي تماماً في هذا النص. والدليل الوحيد على هوية المؤلف كجنديٍّ يتضح في قربه من الأحداث العسكرية التي يرويها، مثل تشكيلات القوات وحركاتها، وتفاصيل المناوشات العسكرية والمعارك، ومحتوى المراسلات الرسمية بين الشخصيات المهمة. بالإضافة إلى ما سبق، يزودنا ابن الصديق في مطلع تأريخه بقائمةٍ بأسماء المُعيّنين في مناصب عُليا في الانكشارية المحلية (اليرلية)، مما يدفعنا إلى الاعتقاد أن المؤلف ربما انتمى إلى هذا الأوجاق[122]. أما فيما يتعلق بهويته الدمشقية، فلا ينقل ابن الصديق لنا معرفةً مباشرةً بالمدينة فقط، بل يستخدم في تأريخه اللهجة الدمشقية المتميزة.

تبرر خلفية ابن الصديق، التي تدل عليها لغته ومهنته، إدراج تأريخه في هذه الدراسة، إلا أن

غياب المؤلف التام من النص يخلق مشكلةً تتعلق بالافتراض العام للدراسة. فحتى هذه اللحظة، اقترحتُ أن التأريخ الذي كتبه مؤلفون، ليسوا علماء، كان نتاج تغير مكانة المؤلفين الاجتماعية، ذلك التغير الذي حفّز هؤلاء الأشخاص، ممن كانوا صامتين في الماضي، على التفاوض من أجل مناصب جديدة، سواء أحدث ذلك بقلقٍ ولهفةٍ أم بهدوءٍ تام، عبْر تأليف التواريخ. ولقد اعتبرتُ مؤلفاتهم «نصباً فخمة زهيدةً»، في حين يمثل إنتاج هذه المؤلفات - وهو إنجازٌ حققه أشخاصٌ لم يرتبطوا اجتماعياً بتقليد تأليف التواريخ - عرْضاً لمكانتهم المكتسبة حديثاً، أو رغبةً في تحسينها، أو الاحتفاظ بها. أما فيما يتعلق بابن الصديق فالمشكلة تكمن في أنه «لا يتحدث»، إذا جاز التعبير، بل يعرض نفسه كوسيلةٍ للسرد فقط، فلا يوجد ما يشير إلى شخصية المؤلف في أي موضعٍ في التأريخ، باستثناء ولائه العام والمستمر لدمشق وحاكمها والسلطان العثماني. ولا يمكن للقارئ أن يحدد في هذا النص شبكة رُعاةٍ، أو حتى مناصراً واحداً، أو جماعةً معينةً انتمى إليها المؤلف، أو رغب في الانتماء إليها. ويمكننا القول -ببساطة- إن هذا الكتاب تم تأليفه -بالكامل تقريباً- دون أي استثمارٍ شخصيٍّ ضمني أو صريح، كذلك الذي وجدناه في التواريخ الأخرى في دراستنا هذه. باختصار، لا نجد في تأريخ ابن الصديق وعياً بمكانةٍ اجتماعيةٍ داعمةٍ أو مفاوضاتٍ واضحةٍ. ولكن يقودني غياب المؤلف إلى موضوعٍ آخر مرتبطٍ بنوعية الكتاب وسبب ضمّه إلى الدراسة الحالية، وهو أن بعضهم رأى في النص كتابَ حكاياتٍ.

يذكرنا عنوان الكتاب «*غرائب البدائع وعجائب الوقائع*» بنوع من أنواع الأدب العربي القديم المعروف بالعجائب والغرائب، وهو -في معظمه- مجموعة حكاياتٍ خياليةٍ تتحدث عن مغامرات رحّالةٍ وبحّارةٍ وجغرافيين، بلغت ذروتها في حكايات السمر في «*ألف ليلة وليلة*»[123]. رغم النمط العام تأريخ ابن الصديق يختلف من حيث أنه يعتمد على الحقائق لا الخيال، مما أدى لعدّه من قبل أحد الباحثين بأنه «**وصف تفصيليّ موثوق**»[124]. لكن الهدف الرئيس للكتاب -كما أفصح مؤلفه بوضوحٍ تام- هو سرد الحكايات. وقد قادت هذه الخاصية تحديداً الباحث ذاته إلى القول: «**يستنتج القارئ من التعابير التي يستخدمها ابن الصديق ومن دِفء تأريخه أنه كان يُقرَأ أمام جمهورٍ من المستمعين، ربما *داخل* مقهى حيث كان الحكواتي يروي قصصاً تدور أحداثها حول المغامرات**»[125]. لذلك يؤدي هذا النص الهجين إلى تقويض شكل نمطين أدبيين ووظيفتهما (التأريخ الواقعي والحكاية الخيالية). فعلى نقيض التأريخ، لا يقدم هذا النص السلطة الممنوحة للمؤرخ كشاهدٍ على أحداثٍ حقيقيةٍ وكراوٍ لها. وعلى نقيض الحكايات الترفيهية، لا تعدّ أحداثه خيالية. وهذا

التمازج داخل النص، وارتباطه بثقافة المقاهي مهمّانِ جداً، لأنهما يكشفانِ خصائص وقضايا مرتبطةً بنقاشنا للعمل الذي ألّفه الحلّاق فيما بعد. وعلى الرغم من اختلاف الأسلوب والهدف المُعلن يبدو أن ابن الصديق والحلّاق قضيا وقتاً طويلاً في الاستماع إلى الحكواتية داخل المقاهي المحلية. وستتضح أهمية هذه الفكرة في الفصل الخامس.

يسلط تأريخ ابن الصديق الضوء على الأحداث التي بلغت ذروتها في الاحتلال الوجيز لدمشق من قِبَل القوات المصرية بقيادة المتمرد المملوكي علي بيك الكبير المنحدر من عائلة قزدغلي[126]. قاد الحملة محمد أبو الذهب الذي كان مملوكاً لعلي بيك[127]. ويظهر عدد من الشخصيات ومجموعات أفرادٍ، ذكرناها في نقاشاتٍ سابقةٍ، من جديد في تأريخ ابن الصديق. وليس العصاة هنا القواتِ المصرية فقط، «**الأشقياء، الكفرة...الخنازير**»، بل حلفاؤهم المحليون وكل من والاهم مثل المتمرد الظاهر العُمر، «**الشقي وأولاده الخنازير**»، وشركاؤهم، «**طائفة الأشقياء الملاعين نصيف [أي ناصيف النصار] وأتباعه المتاولة**» أبطال تأريخ الركيني[128]. حتى مصطفى بك طوقان النابلسي، مخدوم الدنفي السامري، له نصيبٌ في هذه الحكاية، فلقد استضافه الوالي ودعاه لتناول العشاء معه عند وصوله إلى دمشق. (حتى المخدوم يجد نفسه مُلزَماً في هذا النوع من العلاقات حيث المنفعة متبادلة)[129].

وكما قلنا سابقاً، لا يوجد الكثير فيما يتعلق بالسياسة والاستراتيجيات في نص ابن الصديق، لذلك ينصب اهتمامي هنا على حدثين في تأريخه يكشفانِ أسلوب السرد المتميز للمؤلف. وتجدر بنا الإشارة إلى أن الحدث الأول كُتِب كنقد اجتماعي. وهنا يكون الكاتب أقرب ما يمكن إلى الكشف عن مشروعه في هذا الشأن.

يمثل الحدث المعني جزءا مسلّياً وحتى كوميدياً من التأريخ، لأنه تعليق ساخر على تصرفات بعض الأعيان في المدينة عقب انسحاب القوات المصرية[130]. ولم يكن الشخص الذي يسخر ابن الصديق منه سوى سليمان بن أحمد المحاسني (توفي عام 1773)؛ خطيب الجامع الأموي الذي وقره الجميع. وتجدر الإشارة هنا، كخلفيةٍ للحدث المسرود، إلى أن المحاسني كتب رسالتين تأريخيّتين قصيرتين كلتاهما عن حدثٍ واحد، هو احتلال أبو الذهب لدمشق[131]. تهجو إحدى الرسالتين وتحقر قائد الانكشارية المحلية، ابن جبري، الذي أظهر جُبْناً عندما كانت دمشق تحت الحصار، فهجر المدينة تحت جُنح الظلام[132]. وأُعدِم ابن جبري فيما بعد بتهمة الخيانة. والآن فلننظر كيف يصف ابن الصديق الظروف المصاحبة لنشر رسالة المحاسني هذه:

وجميع أهل الشام فرحت في قتل يوسف آغا [ابن جبري]، عال ودون[1]، وأكابر وأعيان، وجميع من كان يلقي عليه من محسبوا [محسوبه]، ويعمل معهم إحسان وإكرام... حتى الخطيب ابن محاسن كان له عليه إحسان وإكرام، عمل في حقه رسالة، في كفره والضلال... و[أن] عمله في الظلم أظلم من النمرود... وحلف بالطلاق أن يقرأها قدام عصمان باشا وزير الشام، يقراها بالتمام والكمال، وكتبها في خمسة عشر طبق ورق، والدعى [أي ادّعى] أنه عملها اختصار... فاندقر[2]. منه عصمان باشا باطناً وصدمه وقال له يا أفندي هكذا تفعل فينا بعد عزلنا من الشام، لكن نرجو منك أن لا تكثر بها كلام، كل الحلم الذي فعله عصمان باشا في الشام بدّله بالكفر والخبث والضلال[133].

هذه واحدة من اللحظات النادرة التي يُظهر فيها ابن الصديق شخصيته وحكمه المتحيز، ويُوضّح موقفه من إحدى الشخصيات التي يصفها في تأريخه. وعلى الرغم من أن ابن الصديق يقوم في الصفحة ذاتها باستطلاع ردود فعل الدمشقيين حول إعدام قائد الانكشارية ورسالة المحاسني بحياديةٍ تامةٍ، فإن ملاحظاته الطريفة حول تملق مؤلف الرسالة وخيانته تسرد بهزل ملحوظ. فلا يكتفي ابن الصديق بسرد الإهانة التي تعرض لها المحاسني على يد الوالي، بل يُثري سرده بتفاصيل تتعلق بطول الرسالة وعبارات المحاسني المبالغ بها مثل قسَمِه بالطلاق. ويكشف ابن الصديق جميع التفاصيل أمامنا - كما لو كُنا داخل مسرح - فيضحك عن بُعد، ونشاركه نحن الجمهور في ضحكه.

وثمة حادثةٌ أخرى تدور أحداثها خارج دمشق تُعد مثالاً آخر على أسلوب سرد ابن الصديق المتميز. إذ نحن الآن بعيدون عن المدينة، في البرية بالقرب من معسكر الجيش الدمشقي الذي احتل يافا للتو. وَهنت عزيمة الجيش بسبب عدم وصول القوات الحليفة والذخيرة التي وُعِدوا بها، فاضطر قائد الانكشارية إلى التوسل لإحدى الفرق العسكرية للقيام بمهمةٍ استطلاعيةٍ. فينصاع الجند ولكن بترددٍ. وهنا أُورد بقية الحكاية:

حسين وعصمان آغا بن شبيب قروا الفاتحة، وركبوا واشتغل حظ عصمان باشا، فصاروا في الليل مسافة أربع ساعات حتى وصلوا إلى جسرٍ يقال له جسر العوجة، فما رأوا أحد

(1) أي العامة والخاصة، والنخبة الرفيعة وذوي الأصول المتواضعة.

(2) اندقر: في العاميات العربية: صُدِمَ واغتاظ (المراجع).

> فرجعوا إلى تل، وحوّلوا هونيك [أي هناك] أنهم يشربولهم فنجان قهوة... ويناموا ساعةً من الليل وفعلوا ما ذكرنا وركبت الخيل وطالبين الخيام فولّ الليل وبان لهم الصباح... وهم سائرين، فطلعة [أي فطلعت] عليهم أرنبة، لأمرٍ يريده الله، فحطوا الخيل وراها، وانحدرت بانزول من ذلك التل إلى وادي، والخيل وراها، فلما طلعوا فرأوا مقدار مائتين خيال من عسكر المصاروة[134].

وصف ابن صديق للتفاصيل المتعلقة بشرب الجنود القهوة، التي يسردها بالعامية، غنيّ بالمعاني. فالعبارة «**وحوّلوا هونيك أنهم يشربولهم فنجان قهوة**» عادةً تعني ضيق الوقت؛ أي لا يجد المرء متسعاً من الوقت لشرب فنجانٍ من القهوة الذي يُعد من الضروريات. يصور ابن الصديق باستخدام هذه العبارة العامية التي تعبر عن رغبة الخيّالة الدنيوية بـفنجان قهوة وحاجتهم الماسة لساعةٍ من النوم والراحة، كأشخاصٍ عاديين وهنت عزيمتهم ومنهكين، وبذلك يستحث تعاطف الجمهور معهم.

وماذا عن الظهور المفاجئ للأرنبة؟ يتساءل المرء كيف يمكن لفرقةٍ عسكريةٍ أن تتسبب أرنبة بتشتيتها، فتطاردها في أعلى تلةٍ، ثم نزولاً باتجاه وادٍ؟ مرةً أخرى، يصور ابن الصديق الجنود بشراً عاديين ينسوْن مهمتهم، ليلاحقوا حيواناً صغيراً مسالماً. ولكن نجد معجزة من خلال هذا الوصف الدرامي، فالأرنبة تقود الخيالة إلى العدو، الذي تفاجأ بظهورهم أمامه مما تسبب بانهزامه. وتنتهي الحادثة بانتصار الجيش الدمشقي على الجيش المصري. فلا يسع القارئ/ المستمع سوى أن يسعد لما آلت إليه الأمور، فقد نجح ابن الصديق، حتى اللحظة، في دفعنا إلى التعاطف مع الجانب الدمشقي. ونستنتج أن تأريخ ابن الصديق تاريخٌ يتنكر في هيئة عملٍ درامي يرويه مؤلفٌ غائبٌ. وستتجلى هذه الخاصية الدرامية مرةً أخرى، عندما نحلل الخصائص الأدبية لنص الحلّاق. ولكن في تأريخ الحلّاق لا تظهر الدراما في التفاصيل العادية للحياة البشرية مثل: الإيجاز المزعوم لرسالة المحاسني، وحلفانه بالطلاق، وحاجة الجنود لفنجانٍ من القهوة، وساعةٍ من النوم، وملاحقة الجيش لأرنبة. على النقيض من ذلك، نجد في نص ابن بدير أن الحدث يتطلب أداء ملحمياً وبطولياً يرويه مؤلف في حالة حضور دائم. وبعكس نص ابن الصديق، حيث يُلقي المؤلف بتلميحاته بهدوءٍ وهزل وعن بعد، يميز نص ابن بدير صراخ المؤلف ونبرة جدية مناشدة.

بالعربي الفصيح

لاحظ المحققون المعاصرون لتواريخ مُحْدَثي الكتابة أن أعمالهم مكتوبةٌ «[بـ]لغة عامية وركيكة»[135]، وبأسلوب «أقرب إلى العامية منه إلى الفُصحى»[136]، أو «بلهجةٍ عاميةٍ بسيطةٍ»[137]، و«مليئة بالأخطاء النحوية والإملائية» و«تستخدم التعابير العامية بكثرة»[138]، ففيها «تشيع...العامية»[139]، أو تكتب عباراتها «باللهجة المحلية... ما تسمى بالمائلة» أو «كما يلفظها العامة»[140]. تخبرنا تعليقات هؤلاء المحققين بالكثير، ولاسيما أن محققي الأعمال التاريخية القديمة لم يعتادوا توجيه القراء إذا كان العمل مكتوباً بما بات يُعرف بالعربية الفُصحى. بعبارةٍ أخرى، تكشف ملاحظات المحققين حول كون تلك الأعمال غير مكتوبةٍ باللغة الفصحى عن توقّع من جانبهم أن تلك الأعمال يجب أن تُكتب بالفصحى التي يعدّها المعاصرون الصيغة الملائمة للكلمة المكتوبة، وأنها يجب أن تخلو من اللغة العامية التي يعدّها المعاصرون ملائمةً للّغة المحكية.

حتى نضع الاستخدامات اللغوية لمؤلفينا في سياقها الصحيح، علينا بدايةً توضيح بعض القضايا التي تتمحور حول هذا الوصف للغة العربية. إذ يُعتقد في الوقت الحاضر أن العربية تتصف بالازدواجية اللغوية على نحوٍ إشكالي: الفصحى، اللغة الأكثر بلاغة التي تلائم الكتابة، والعاميات المختلفة، لهجات العوام الملائمة للكلام والنقل الشفهي فقط[141]. ويفترض أن الفصحى الأقدم هي الأنقى، لأنها لغة الشِّعر الجاهلي، ولغة العِلم والأدب في «العصر[العباسيّ] الذهبي». يمثل وصف خصائص العربية هذه مشكلةً لأنها نتجت عن حركةٍ معينةٍ، سعت إلى إخضاع اللغة العربية لمعيارٍ معينٍ في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وسنعالج هذه الخصائص في الفصل الأخير من دراستنا. أكسبتْ هذه الحركةُ «العربية الفصحى» موقعاً بوصفها لغة مستقلة ومتميزة عن العربية المحكية، مما أدى إلى اتصاف العربية بالازدواجية اللغوية. وحتى نتمكن من فهم تأثير الاستخدامات اللغوية لمؤلفينا نحن بحاجةٍ لفهم مغايرٍ للغة، يعود بنا إلى استخداماتها في عصر ما قبل الحداثة. وقد نتمكن من تحقيق ذلك بالعودة إلى المعنى الحرفي لمصطلحيْ الفصحى (أو اللغة البليغة) والعامية (أو اللغة السوقية أو الدارجة).

لطالما استُخدم المصطلحان «الفصحى» «والعامية» كضدّين، مما يُوحي أن الفصحى لا تعد لغةً بليغةً فقط، بل «مصقولة» أيضاً، في حين لا تعدّ العامية «مبتذلةً» «وشائعةً» فقط، بل إنها لا تعبّر بوضوحٍ أيضاً. لذلك فالعربية، كغيرها من اللغات، تمتلك نمطاً نخبوياً خاصّاً بالمتعلمين والمهذبين، ونَمطاً عاميّاً شائعاً يرتبط بالجماهير غير المتعلمة. ومع أن أكثر النماذج فصاحةً في

العربية تناقلتها الأجيال شفهياً (مثل الشعر الجاهلي)، فسرعان ما صارت الفصحى مرتبطةً بالنص المكتوب، لأن المتعلمين -إجمالاً- هم من كتبوا معظم هذه النصوص. ونظراً لارتباط التأريخ بالعلماء، نتوقع أن تميل لغة العالم إلى الفصحى. وتجدر الملاحظة أن صلة اللغة المحكية باللغة المكتوبة لم تتوقف قط.

وفي الواقع، استُخدمت العربية العامية في كتابة التاريخ في العهد الكلاسيكي أيضاً، فعلى سبيل المثال استخدمها الطّبري (المتوفى سنة 923م) في كتابه «*تاريخ الرّسل والملوك*»؛ وهو العمل النموذج الذي أعطى التأريخ شكله الأدبي. ومن المهم أن نشير إلى أن استخدام الطبري للعامية كان في مواضع معينة، وانحصر باقتباسات الحوار. لذلك يميز الطبري فعليّاً بين نطاقيْن لغوييْن: العامية المستخدمة في الكلمة الشفهية، حتى وإن ارتبطت بالنص المكتوب، والفصحى التي رأى الطبري أنها ملائمةٌ للسرد داخل النص[142]. لكن هذه الحدود الفاصلة بين العامية والفصحى لم تعد ثابتةً في العصر المملوكي، مثلما كانت من قبل، ومثلما تدل تواريخ الجيل الذي عاصر المؤرخ الشامي اليونيني (المتوفى سنة 1399م)، حيث نجد فيها استخداماً للعامية ليس ضمن الحوار المقتبس فقط، بل ضمن السرد أيضاً[143]. وكتب المؤرخ المصري ابن الدواداري (المتوفى عام 1335م)، الذي عاصر اليونيني، تاريخاً عالميّاً «**بأسلوبٍ عاميٍّ تقريباً**»[144]، وأما المؤرخ الدمشقي ابن صَصْرى (كان حياً سنة 1399م)، وهو من الجيل الذي خلف اليونيني، فألّف تأريخاً غلبت عليه العامية[145].

يبدو أن استخدام العامية، على هذا النحو في الكتابات التاريخية، قد أثار حفيظة كثير من الأدباء. لذلك يعبر المؤرخ وعالم التاريخ السخاوي (المتوفى سنة 1428) عن انزعاجه بوضوحٍ من كتاب التاريخ الذي ألّفه المؤرخ ابن الفُرات (المتوفى عام 1405م)، فيصفه بالمفيد ولكنه ينتقد، بشدة، عبارته العامية ولحنه الفاحش. وهو حكم ابن دقماق نفسه (المتوفى سنة 1407م) على كتاب المؤرخ الشبيكي الجهني[146]. من الواضح أن تعليقات السخاوي وغيره من المؤرخين مبنيةٌ على افتراض أنه توجد عربيةٌ نقيةٌ، ألا وهي الفصحى، تلائم الكلمة المكتوبة من جانب العلماء، وعربيةٌ فاسدةٌ تلائم الكلمة المحكية من جانب العوام.

يبدو أن مثل هذا النقد من لدن السخاوي وغيره ترك تأثيراً عميقاً على بلاد الشام أكثر من مصر مسقط رأسه. وعلى الرغم من أن استخدام العامية في التأريخ المصري استمر بقوةٍ[147]، فإنه لا يبدو أن تأريخ ابن صصرى أدى إلى ميلٍ لاستخدام العامية في تواريخ بلاد الشام. وفي الواقع،

لا يوجد تأريخٌ في بلاد الشام أعقب تأريخ ابن صصرى استخدم العامية بحريةٍ على غرار ابن صصرى، أو -على الأقل- حتى القرن الثامن عشر. استمرت هذه القضية موضوعاً للنقاش، والدليل على ذلك تأليف العالِم الدمشقي في القرن السادس عشر ابن حنبل الحنفي (المتوفى عام 1563) كتاباً إرشاديّاً موضوعه اللغة وعنوانه «*بحر العوّام فيما أصاب فيه العوام*»[148]. يشير عنوان الكتاب بوضوحٍ إلى أن للعوام كلاماً يميزهم - ونعني هنا العامية - وهو بوجهٍ عام غير صحيح مقارنةً بكلامٍ يُعَدّ صحيحاً، وهو اللغة الفصحى. غير أن ابن حنبل الحنفي يجادل في كتابه أن استخدام العوام للغة ليس خاطئاً بالضرورة، فهناك حالاتٌ، كما يظن ابن حنبل، استخدمت فيها اللغة على نحوٍ صحيح، لكن لا يعترف بذلك القيّمون على الفصحى. لذلك، يساعدنا قاموس ابن حنبل الحنفي على تجاوز الحدود الفاصلة التي تمنع هجرة العامية - أو على الأقل بعض العامية - إلى النص المكتوب. وفي الواقع، يسهم كتاب ابن حنبل في إجازة العامية في النص المكتوب. ولعل هذه الرخصة، بهذا المعنى، تتضح في دخول العامية، من جديد وعلى نطاقٍ واسعٍ، إلى تأريخ بلاد الشام الذي كتبه مُحْدَثو الكتابة في القرن الثامن عشر.

على الرغم من أن معظم مؤرخينا أدركوا الفرق بين الفصحى والعامية، فإنهم اختاروا، بدرجاتٍ متفاوتةٍ، ألا يخصصوا الفصحى للسرد المكتوب والعامية للكلام المحكي[149]. فإذا ما وضع المؤرخون تلك الحدود الفاصلة بين نمطي اللغة، سيُقيّد ذلك قدرتهم على التعبير عن ذواتهم، لذلك اختار معظمهم عدم الالتزام بالتقاليد الأدبية، وهو الذي تسبب بانزعاج المحققين في وقتنا هذا. المؤرخان الوحيدان اللذان حاولا الحفاظ على نصيهما من توغل العامية هما: الرّكيني الأب، والمكّي كاتب المحكمة، وإن أخفق الأخير في أغلب الأحيان. أما القسيس بُريْك وابن المزارع الشيعي، على الرغم من قدرتهما على استخدام الفصحى تماماً، فقد اختارا ألا يلتفتا إلى التقاليد الأدبية، فكتبا بأي لغةٍ ناسبتهما. وعلى النقيض من المكّي، الذي - لسوء الحظ - تفوقت معرفته الواعية بالتقاليد الأدبية على قدرته في توظيفها عمليّاً، فانتهى به الحال إلى إضعاف قدرته على التعبير عن ذاته، لم يسمح الجندي العبد لهذا الجدل الدائر حول الفصحى والعامية بتقييده، لذلك أبدى إيماءات «توقيرٍ» للتقليد الأدبي، لكنه، من ناحيةٍ أخرى، كتب بالأسلوب نفسه الذي تحدّث به. وأما الدّنفي السامري، فربما لم يدرك أن الآخرين سيَعُدّون عمله عملاً عاميّاً، والجندي الآخر، ابن الصديق، فلقد سرد التاريخ كحكايةٍ، واستخدم اللغة الملائمة للسرد الشعبي، ألا وهي العامية. وسواء أكان ذلك عن قصد أم لم يكن كذلك، فقد أنتج

جميع مُحْدَثي الكتابة نصوصاً هجينةً لغويّاً (جمعت العامية والفصحى)، تجاهلت المعايير الأدبية، فبقيت الحدود الفاصلة بين اللغة المكتوبة واللغة المحكية، في هذه النصوص الهجينة، غير محددة.

يصعب علينا -بالطبع- تجاهل العلاقة بين ابتعاد المؤرخين التقليديين الجماعي عن أعراف نصوص التاريخ، من جهة، وكون مؤلفي هذه الأعمال التاريخية ينحدرون من فئات اجتماعيةٍ غير فئة العلماء، للمرة الأولى، من جهة أخرى. وبانتهاء احتكار العلماء لإنتاج نص التأريخ، تحررت لغة التأريخ من التقليد الأدبي الذي أعدّه العلماء ذاتهم، وهو ما ميّز الفضاء النصي المناسب للفصحى عن ذلك الملائم للعامية. في الواقع، لقد كتب معظم مؤلفينا بلغة يمكن أن نصفها من خلال عبارة عامية معروفة في المشرق العربي اليوم وهي «بالعربي الفصيح»، فهذه العبارة لا تعني استخدام الفصحى مطلقاً وإنما تعني التعبير المباشر والواضح وغير المنمق. بعبارةٍ أخرى، «بالعربي الفصيح» تعني «بعربيةٍ معبّرة». وهذا تحديداً ما فعله مُحْدَثو الكتابة؛ لقد استخدموا اللغة كوسيلةٍ وليس كغايةٍ بحد ذاتها. لكن السؤال الذي يطرح نفسه: من هو الجمهور الذي حاول هؤلاء العوام والمؤلفون الهامشيون عرْض أفكارهم أمامه؟

الجمهور والتّلقّي والانتشار

كل تأريخ درسناه هنا، دون استثناء، موجودٌ في مخطوطةٍ واحدةٍ أو اثنتين فقط حتى يومنا هذا. وتثير نُدرة نسخ المخطوطات سؤالاً حول مدى انتشار هذه التواريخ، وتدفعنا -أيضاً- إلى الاعتقاد أنها لم تكن شائعةً أو معروفةً، في حين يشير العدد الوافر من النسخ الباقية لنصٍّ معينٍ إلى الانتشار الواسع للنص. لكن، من المهم أن نؤكد أن العدد الصغير من النسخ لا يحط -بالضرورة- من قيمة النص أو يدل على عدم شعبيته، حيث إن نجاة المخطوطات وبقاءَها حتى يومنا هذا قد يكون محض مصادفة. لسوء حظنا لا يوجد سوى أدلةٍ بسيطةٍ، إما داخل هذه التواريخ أو خارجها، تسمح للباحث أن يصدر حُكماً مؤكداً يتعلق بالجمهور وانتشار العمل. وقد لا نتمكن مطلقاً من معرفة كيفية تلقي جمهور القُراء لهذه التواريخ، ومن هو هذا الجمهور. ولكن، من الضروري أن نحاول أن نجيب عن هذا السؤال مهما كان افتراضيّاً.

تجدر الملاحظة أنه -في حدود علمي- لم يرد ذكر هذه التواريخ في نصوصٍ معاصرةٍ أو لاحقةٍ، باستثناء تأريخ الحلّاق الذي قام عالِمٌ، بعد قرنٍ من الزمان، بتحقيقه وتهذيبه. ويجدر بنا كذلك تأكيد أن مؤلفي هذه النصوص لم يعرفوا بعضهم، أو لم يعرفوا النصوص التي كتبها غيرهم،

لذلك لا يستشهدون بها. إذن، لم تُشكّل هذه التواريخ حقلاً حيث شاركت مجتمعاتٌ معينةٌ من القُرّاء/ الكُتّاب في خطابٍ مشتركٍ واضح المعالم، له مصطلحاتٌ محددةٌ (كما هو الحال في أعمال المصلحين وصحفيي عصر النهضة[150]، أو أعمال العلماء الذين كتبوا في القرن ذاته أو القرون السابقة)، رغم أن هذه التواريخ تفصح عن اهتمامات متشابهة، وأحياناً تناقش الشخصيات ذاتها، وتشترك بالمرجعيات نفسها على صعيد القِيم. وغياب التفاعل النصي في هذه النصوص التاريخية وندرة النسخ الموجودة في يومنا هذا قد يشيران -في الواقع- إلى اتجاهٍ مختلف: انتقال هذه النصوص شفهيّاً (سواء أقصد مؤلفو التواريخ ذلك أم لا). وفي الوقت نفسه، قد يشير عدم وجود خطابٍ فرديٍّ محدد المعالم إلى وجود جماهير متنوعة ومختلفة.

تتجاهل جميع التواريخ في عينتنا، وعلى درجاتٍ متفاوتةٍ، الحدود الفاصلة بين اللغة المحكية واللغة المكتوبة؛ أي بين العامية والفصحى. ولا يشعر أيٌّ من الحلّاق أو الجندي ابن الصديق بالحرج من توظيف أساليب سرد الحكايات وتقنياته -على نحوٍ صريحٍ- في تأريخهما. بعبارةٍ أخرى، من المحتمل أن هدف هذه النصوص كان الانتشار الشفهي[151]. فإذا أخذنا هذا الاحتمال بعين الاعتبار نجد أن الأمر المدهش لا يتلخص في ندرة المخطوطات، بل في واقع وجودها بالمقام الأول. وإذا نظرنا للأمر من هذه الزاوية، فبإمكاننا أن نقترح، بمنطقيةٍ تامةٍ، أن مجرد وجود سجلات مكتوبة لهذه النصوص التاريخية وبقائها حتى يومنا هذا، هو بعينه شهادةٌ على احتمالية الانتشار الواسع لهذه النصوص، فقد كانت هذه الحكايات الشفهية -بالتأكيد- على قدرٍ من الأهمية حتى تم تدوينها.

تشير الواقعتانِ المتعلقتان بالخصائص الشفهية والعامية للتواريخ إلى جانب الخلفية الاستثنائية لمؤلفيها إلى نوع الجمهور المقصود، فهذه النصوص التاريخية لم تُكتب لدائرةٍ مغلقةٍ من العلماء أو رجال البلاط، الذين يمثلون الجماهير المعتادة للتأريخ. على سبيل المثال، لا يخاطب القسيس مجتمع طائفته الروم الأرثوذكس فقط، بل المواطنين الدمشقيين أيضاً بصرف النظر عن عقيدتهم. وبالمثل، يشير الضمير «نحن» في تأريخ الكاتب السامري النابلسي إلى أفراد طائفته ومواطني نابلس من غير السامريين. وكذلك الحال مع الحلّاق، مع أنه كان توّاقاً إلى التفاخر بصلاته الاجتماعية، فإنه كان مديناً -بالمثل- لأصدقائه الأُميين، فهو -بالتأكيد- لم يؤلّف تأريخه من أجل الحاكم وبلاطه. بعبارةٍ أخرى، حظيت هذه التواريخ، على النقيض من النصوص التاريخية التي كُتبت في القرون السابقة، بجماهير عديدةٍ متباينةٍ تداخلت أحياناً، ولكن ليس دائماً.

وهذا الانفتاح الذي يظهر بوضوحٍ في هذه التواريخ، سواء ما يخص لغة التأريخ (العامية والفصحى)، أو طريقة انتقال النص (شفهيّاً أو على شكل نصٍّ مكتوب)، أو تعدد الجمهور (المتعلمين، الأميين، العلماء، أبناء طائفةٍ معينة، مدنيين، عسكريين...إلخ)، يمنح تأليف التأريخ من قِبل مُحْدَثي الكتابة (من غير العلماء) شكل ظاهرة فريدة في نوعها وبنيتها، وهي ظاهرة انتشار نوعٍ أدبيٍّ بين جماعاتٍ اجتماعيةٍ متباينةٍ، وهي ظاهرةٌ «شعبيةٌ» بالتأكيد. تُعزى هذه الشعبية ليس لعدد المستمعين/ القُرّاء لعملٍ معينٍ، بل لحقيقة أن أشخاصاً عاديين كتبوا هذه الأعمال أو رووها لأشخاصٍ آخرين.

لعلنا لن نتمكن -مطلقاً- من معرفة فيما إذا كانت هذه التواريخ قد حظيت بجماهير شغوفة قامت بالمقابل بنقلها شفهيّاً أو بنسخها في صورة مخطوطاتٍ باتت مفقودةً اليوم. المهم في الأمر أنّ جميع المؤرخين من مُحْدَثي الكتابة، بصرف النظر عن خلفياتهم، كانت لديهم الفكرة ذاتها: أن يكتبوا تأريخاً. وبالإضافة إلى ذلك، كانوا واثقين من أن نصوصهم التاريخية سيتقبلها جمهورهم، فجلسوا فعلاً، وأمسكوا أقلامهم ليكتبوا (أو ربما قام ناسخٌ بهذه المهمة). وقد أصبح هذا النوع الأدبي، تاريخ اليوميات - بصرف النظر عن درجة نجاح أحد أمثلته - في القرن الثامن عشر نوعاً أدبيّاً يمكن لأي شخصٍ امتلاكه.

لكن كيف حدث هذا؟ كيف خرج التأريخ من الحقل الخاص بالعلماء ليتحول إلى نوعٍ أدبيٍّ متوفرٍ للجميع؟ لقد درستُ مُحْدَثي الكتابة، حتى الآن، كظاهرةٍ اجتماعيةٍ، وكنتيجةٍ للفوضى التي وقعت في سنوات القرن الثامن عشر الطويلة، وكأداة لهذه الفوضى. والآن سنتحدث عن العالَم الأدبي، ونحاول تفسير كيف أصبح التأريخُ النوعَ الأدبي «الشعبيّ» المفضل. لذلك، دعونا نتحول للحديث عن تاريخ التأريخ بعد أن ناقشنا التأريخ كتاريخ.

الفصل الرابع

السلطة والتاريخ:

أصول تأريخ اليوميات في بلاد الشام في القرن الثامن عشر

تعود بدايات تسجيل الأحداث المعاصرة، بطريقةٍ أو أخرى، إلى الأطوار الأولى من كتابة التأريخ العربي-الإسلامي. وقد أخذ نص التأريخ ألف عامٍ حتى يتحول إلى درجة من المرونة تسمح بدخول مؤرخين جدد للاستيلاء عليه، مثل: الحلّاق، والمزارعيْن، وكاتب المحكمة، والكاتب السامري، والجنديين، والقسيس. ولم تتغير هوية مؤلفي التأريخ فقط، بل اللغة التي كُتِب بها أيضاً؛ أي من العربية الفصحى إلى العامية. لكن من أين جاء التأريخ الجديد إلى بلاد الشام في القرن الثامن عشر؟ أين يكمن موقع هذه الظاهرة في كتابة التأريخ العربي- الإسلامي والعثماني؟

يتتبّع هذا الفصل أصول تأريخ اليوميات في علم التاريخ العربي- الإسلامي. وسأحاول في هذا الفصل التعرف على الأسلاف الأوائل لهذا النوع الأدبي في كُراسات العلماء في القرن الثامن، ثم تتابع ظهوره لاحقاً في صور مختلفةٍ مثل «يوميات التأريخ» و«الذيل»، حتى نصل إلى ظهوره الفريد في نوعه في بلاد الشام إبان القرن الثامن عشر مثلما ظهر في كتب مؤلفينا. سأحاول تتبّع التحول في الرؤية التاريخية، على وجه الخصوص، التي أدت إلى ظهور سِمَتين من سمات تأريخ اليوميات تحدّدانه وتُعرفانه: اهتمامٌ رئيسيٌّ بأحداث الحاضر، وضمير المتكلم الخاص بالمؤلف، الذي يتغلغل في النص، وتلكما الصفتان على قدرٍ بالغٍ من الأهمية، إذ تُشيران إلى تحوّل التاريخ من مشروعِ موضوعه الماضي إلى آخر موضوعه الحاضر، صحبه تحرر المؤرخ التدريجي من هيمنة مجتمع النخبة من العلماء، واكتسابه سلطة مستقلة نسبياً. وعبر متابعة تاريخ تحول الشكل الأدبي سأتمكن من دراسة عددٍ من القضايا المتعلقة بكتابة التاريخ، مثل: تأثير التغييرات التي طرأت على المؤسسات المعرفية، والتأثيرات الأدبية، والجمهور، واللغة.

الأصول: التاريخ والترجمة والإسناد

يتساوى تاريخ تأريخ اليوميات في بلاد الشام في القرن الثامن عشر مع عمر التأريخ الإسلامي من حيث المدة. إذ يتضافر ماضي تأريخ اليوميات مع النوعين الأدبيين الرئيسين للتأريخ الإسلامي، وأحياناً يتخفى وراءهما، وهما: التأريخ الحولي التقليدي الذي بدأ بكتاب الطبري (المتوفى عام 923)[1] «*تاريخ الرسل والملوك*»، وقاموس التراجم الذي بدأ بكتاب «*الطبقات الكبير*» لمؤلفه ابن سعد (المتوفى سنة 845)[2]. ويعد التأريخ الحولي -عادةً- سجلاً لأحداث الماضي المتعلقة بشؤون الدولة، وتُرتّب أحداثه زمنيّاً وفقاً للتقويم الهجري، أما معجم التراجم فهو مجموعة أخبار من الحياة اليومية لعلماء راحلين تصف مؤهلاتهم وإنجازاتهم. وعلى الرغم من اختلاف الهدف، فمن المعروفِ أن العلاقة بين التأريخ ومعجم التراجم كانت علاقةً رئيسيةً بالنسبة لتطور بدايات علم التأريخ الإسلامي. كان الشكل الرئيس للتقرير التاريخي في مطلع العهد الإسلامي يتكون من الإسناد (سلسلة ناقلي الأخبار) والمتن (أو النص)، بالإضافة إلى ذلك، كان المعتقَد أن دقة المتن وصحته تعتمدان على نزاهة الناقلين الواردين في الإسناد. بعبارةٍ أخرى، يكون النص صادقاً فقط إذا تعاصر ناقلوه المتتابعون بالفعل، وعُرِف عنهم دقة النقل. إذن، للتحقق من نزاهة الرُّواة في سلسلة نقل الأخبار يجب معرفة بعض الأمور عن الرّواة، مثل: تاريخ الميلاد والوفاة، ومؤهلاتهم، إلخ. وهكذا ظهرت معاجم التراجم إلى حيز الوجود. ويعود الفضل -في المقام الأول- لحركة الحديث[3]. إذن، سلطة التقرير التاريخي اعتمدت على الإسناد الذي قيّد به التقرير. ومع مرور الوقت، ازداد طول الإسناد فأصبح غير عملي، ثم بات وجوده غير مطلوبٍ رسميّاً في التأريخ. ولكن، لإضفاء الشرعية على المعرفة التاريخية لا بد من وجود إثبات واضح للثقة والجدارة. ولكي يضفي المؤلف المشروعية على نفسه كمؤرخ، كان يضطر إلى إظهار امتلاكه، عن طريق تلقيه العلم واكتسابه الثقة، سلالة سلطة واضحة. إذن، كان يضطر المؤرخ، حتى يجعل معرفته عامةً، إلى الحصول على تفويضٍ ممن سبقه من العلماء. بعبارةٍ أخرى، يجب على المؤرخ أن يكون ناقل معرفة مفوضاً من علماء سبقوه قبل أن يُجاز كمؤلفٍ[4]. ولم يكن الحال كذلك مع تواريخ بلاد الشام في القرن الثامن عشر، فمؤرخونا الجدد لم يحتاجوا تقديم إجازات أو إثباتات تفويضٍ، فقد تحرروا من ذلك الارتباط الخاص بسلطات العلم السابقة، ولم تمثل إجراءات الحصول على إجازات من مجتمع العلماء، إن كانوا من السابقين أو المعاصرين، عائقاً، لذلك استطاع المؤرخ أن يظهر بوصفه مؤلفاً مستقلاً وليس ناقلاً فقط. وحين تحرر من

التزام عرض «سلالته العلمية» أمام أقرانه، بات ممكناً لأي شخصٍ قادر على القراءة والكتابة أن يصبح مؤرخاً. لذلك، نجد أن تأريخ اليوميات يمثل تحوّلاً في نوع التأريخ وقواعد المعرفة بالإضافة إلى تغيّر الجمهور/ القُرّاء. والأهم من كل هذا، سنرى أن التأريخ هو حكاية تحرر المؤرخ من عبء التاريخ ذاته.

تأريخ الأحداث المعاصرة كمذكّرات- تأريخ

قبل أكثر من نصف قرن، عندما اكتشف جورج مقدسي أولاً مذكرات المؤرخ البغدادي ابن البنّاء (1005–1079) اعتقد أنها حالةٌ استثنائيةٌ[5]، وهذا التأريخ هو أول تأريخ معروف يدرج الأحداث المعاصرة. وتقودنا المقارنة بين نص ابن البنّاء ونص العالِم الدمشقي ابن كنّان إلى نتائج مهمة. فبدايةً، كان ابن البنّاء مدرساً مثل ابن كنّان. وعلى غرار تأريخ ابن كنّان، يعد تأريخ ابن البنّاء سجلاً للأحداث التي دارت من حوله، وكُتِب معظمه بضمير المتكلم، ومثل ابن كنّان، اعتمد ابن البنّاء الشهر القمري في تأريخه[6]، ويحتوي نص ابن البنّاء على نوادر ومعجزاتٍ وعجائب وشعرٍ وأحلامٍ وتفسيرها، وكل أنواع الأحداث التي تتعلق بالحياة السياسية والاجتماعية والعلمية في المدينة. وعلى الرغم من أن سبعة قرون تفصل النصّين، فإن التشابه، الذي نجده بين نص المعلم البغدادي والمعلم الدمشقي مذهل من حيث الشكل والمضمون.

يوضح جورج مقدسي في مقالٍ كتبه، لاحقاً، أن كتابة ما سماه «مذكرات- تأريخ» مثل تلك التي كتبها ابن البنّاء كانت، على عكس اعتقاده سابقا، شائعةً في القرن الثامن[7]. ومع أن هذه النصوص كانت تُسمى «تأريخا» فقد كانت تُميَّز عن التأريخ الحولي عبر تصنيف الأخير «كتأريخٍ على السنين»؛ أي تاريخٍ مرتبٍ طبقاً للسنين. أما الصفات المميِّزة لما سمي «تأريخا»، على النقيض من «التأريخ على السنين» (التأريخ الحولي) وأعمال التراجم، فهي كما يلي: (1) التأريخ مُوقَّع بخط يد المؤلف، (2) لا يحمل عنواناً، (3) تُوثق التواريخ فيه وفْقاً للشهور القمرية، على النقيض من السنوات كما هو الحال في التأريخ الحولي، (4) من حيث المحتوى وأسلوب التنظيم، نجد في التأريخ تراجم وأحداثاً أخرى مختلطةً ببعضها ومرتبةً زمنيّاً. وفي الأدب التاريخي في تلك الحقبة الزمنية اقتصر تضمين الوفيات على معاجم التراجم، في حين أن الأحداث – وهي الأحداث السياسية في الغالب – كانت تُسجل في التأريخ الحولي. يجادل المقدسي على نحوٍ مقنع أن جميع العلماء احتفظوا «بمذكرات- تأريخ»، وأن هذه التواريخ المُوقّعة بخط اليد أدت وظيفةً

الملاحظات أو المفكرات التي اشتق منها العلماء المادة التاريخية التي استخدموها لتأليف أعمالٍ أضخم. يقوم العالم أولاً بتسجيل معلوماته في مذكرات- تأريخ، ثم يغربلها فيما بعد، فيعيد ترتيبها إلى تراجم وأحداثٍ على نحوٍ منفصل. إذا كتب العالم تأريخاً فإنه يعيد ترتيب الأحداث حوليّاً. من هنا لا تُستخدَم مذكرات-التأريخ إلا كمصادر؛ أي لم تكن حتى مسودّاتٍ تُستحصَل منها نسخ مبيّضة[8]. ويؤكد المقدسي أن «مذكرات- التأريخ» هذه كانت «**على غرار الملاحظات التي نكتبها في الوقت الحاضر عند كتابة بحثٍ ما... لم يُقصد منها النشر**»[9]، ولذلك لم يكن يُقصَد منها أن تكون «سجلاتٍ عامة»[10]، فعلى هذا الأساس، أطلق المقدسي عليها تسمية «مذكرات- تأريخ».

إذا قبِلْنا جدل المقدسي المُقنع، نجد أن الفرْق بين نصيّ ابن البنّاء وابن كنّان يكمن في أن النص الأول كان مجرد وسيلةٍ لتحقيق غايةٍ، ولم يكن النشر الهدف من وراء تأليفه. أما النص الثاني فكان هدفاً بحد ذاته، أي كان النشر هدف ابن كنّان، لذلك منح تأريخه عنواناً، وقرأه وسرده جهراً أمام جمهور[11]. وتجدر الملاحظة هنا أنه سواء أكان النشر هدفاً أم لا، فقد حظي نص ابن البنّاء بالترويج، مثلما يوضح المقدسي نفسه، حيث استخدمه العالم البغداديّ ابن الجوزي (1116–1200) بعد مرور قرن، ونقل منه نقلاً حرفيّاً، واستشهد به في تأريخه الكوني «*المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*»، تماماً كما استخدم المُرادي تأريخ ابن كنّان كمرجعٍ عند تأليفه «*سلك الدرر*»، معجم التراجم الذي ناقشناه سابقاً. بالإضافة إلى ذلك، تبنى ابن الجوزي في كتابه «*المنتظم*» خاصيتين من مذكرات- التأريخ: أولاً، رتّب نصه وفقاً للشهور؛ ثانياً، جمع السِّير والأحداث المنفصلة شكليّاً بين دفتيّ كتابٍ واحدٍ[12]. وفي الواقع، يوضح المقدسي أن استخدام مذكرات- التأريخ كمراجعٍ من قِبَل علماء لاحقين (وليس فقط من قِبَلِ مؤلفيها) كان -بالتأكيد- من الممارسات المألوفة في ذلك الوقت[13]، فالمقدسي يعترف أن مؤلف مذكرات- التأريخ كان، ضمنياً، يتوقع احتمال وجود جمهورٍ حين «**سجّل معلوماتٍ لم يكن الهدف منها أن يطّلع عليها [علماء] من المذاهب الأخرى**»[14]. إذن، تُوحي كلمات المقدسي أن هذه التواريخ الموقعة بخط يد المؤلف حظيت بجمهور ما، لكنه كان جمهوراً محدوداً كما كان الحال مع جمهور ابن كنّان.

التأريخ ذيلاً والمؤرِّخ مؤلِّفاً

بينما كان ابن الجوزي يستخدم مذكرات- التأريخ الذي ألّفه ابن البنّاء كمصدرٍ لتأريخه الكوني، حدث تطوّرٌ مهم في كتابة التأريخ العربي الإسلامي[15]. يميز تشيس ف. روبنسون (Chase F.

Robinson) القرن الحادي عشر كزمن «ثقةٍ جديدةٍ»، تحدّت روح المحافظة التي غلبت على ثقافة كتابة التأريخ[16]. وبالمِثل، يتحدث طريف الخالدي عن الفترة الواقعة بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر بوصفها فترةٍ شهِدت ظهور «قدر أعظم من الوعي الذاتي» من جانب المؤرخين:

> صار يميل [المؤرخون] إلى تخيل أنفسهم آنذاك كممثلين على خشبة مسرح اعتادوا في الماضي مشاهدته فقط... وتوجد علاماتٌ أخرى لذات المؤرخ تدعّم السرد. فيصبح استخدام الفعل «قلتُ» لمقاطعة السرد وليقدم المؤرخ تعليقاته الشخصية أو وجهة نظره متكرراً على نحوٍ ملحوظ [17].

لقد شهد القرن الثاني عشر -أيضاً- ما أطلق عليه دوايت رينولدز (Dwight Reynolds) وكريستسن بروستاد (Christine Brustad) وآخرون «ازدهار كتابة السيرة الذاتية»[18]. ويلاحظ الخالدي، على وجه الخصوص، ظهور السيرة الذاتية داخل سياق التاريخ المعاصر. فعلى سبيل المثال، نرى كيف «يتطور التاريخ الكوني للأمير الأيوبي أبو الفِداء ليصبح أقرب ما يكون إلى السيرة الذاتية حين يقترب من رواية الأحداث التي تجري في زمنه»[19]. باختصار، شهدت الفترة التي نناقشها هنا تحولاً في وعي المؤلف الذاتي ودوره حين لم يعد، حصريّاً أو حتى في المقام الأول، ناقلاً لأخبار فوّضه بها آخرون. وتتميز هذه الفترة من الإنتاج التاريخي العربي الإسلامي بأنها فترة تغييرٍ شهدتها تقاليد كتابة التأريخ. يطلق عليها كلود كاهِن (Calude Cahen) «فترة ما بعد الكلاسيكية»[20]، أما أولريش هارمان (Ulrich Haarmann) فيتحدث عن «تفكك» الأشكال الأدبية[21]، ويقول الخالدي: إن هذه الفترة «تحدد ملامح موقف جديدٍ تجاه التاريخ»[22]. ويصف المؤرخ عماد الدين الكاتب الأصفهاني (المتوفى سنة 1201)، كاتب البلاط الرسمي في عهد صلاح الدين الأيوبي، هذا الشعور على نحوٍ واضحٍ فيقول: «ما شهدت إلا بما شاهدته وشهدته... وما عنيت إلا بإيراد ما عاينته»[23].

يعرّف شاكر مصطفى في دراسته لكتابة التأريخ العربي السماتِ الجديدة للكتابة التاريخية في تلك الحقبة، وهي ثلاث: أولاً، تنقسم وحدة الزمن في التأريخ الحولي إلى وحداتٍ أصغر مثل الشهر واليوم وحتى الساعة[24]؛ ثانياً، صار يهتم المؤرخون الآن -وعلى نحوٍ متزايدٍ- بالأحداث المعاصرة، ويحولون جهودهم نحو تأليف ما يُعرف بالذيل[25]، عوضاً عن إنتاج التاريخ الكوني؛ مما أدى إلى السمة الثالثة، إذ صار يظهر المؤرخ الآن، في رأي شاكر مصطفى الثاقب، بوصفه «شاهد العصر»[26]. ويوضح مصطفى أن كل مؤرخٍ، في مصر وبلاد الشام في الفترة الواقعة بين منتصف

القرن الثالث عشر ومنتصف القرن الرابع عشر سَجّل الأحداث المعاصرة ضمن تواريخه التي غطت أحداث الماضي أيضاً، وأن سبعة عشر مؤرخاً -على الأقل (من أصل واحدٍ وأربعين مؤرخاً)- اهتموا بالأحداث المعاصرة على نحوٍ حصري[27]. من بين هؤلاء، ويعد من الأوائل في هذا المجال، المؤرخ اليونيني (المتوفى سنة 1326)، وكان أول مؤرخ يستخدم العامية دون حرج28.

كان علم الدين البرزالي (المتوفى سنة 1339) أحد المؤرخين المعاصرين لليونيني، وقد كتب تأريخاً للأحداث المعاصرة سماه «*المقتفي على الروضتين*»، وهو في الواقع ذيلٌ يكمّل به التاريخ السابق لأبي شامة. وعلى غرار اليونيني، ناقش البرزالي الأحداث التي وقعت في حياته فقط. ووجد لي غو (Li Guo) في دراسته عن اليونيني أن تأريخ البرزالي يمثل «**نهجاً جديداً في التأريخ**». أما أساس زعم لي غو فهو أن البرزالي، على النقيض من اليونيني ومعاصريه، «**تخلى عن الشكل المعتاد في تقسيم الأحداث إلى وقائع ووفيات، فجمعهما معاً دون تمييزٍ داخل شكلٍ حوليٍّ صارمٍ مبنيٍّ على ترتيبٍ زمنيٍّ وِفقاً للشهور**»[29].

يدرك القارئ اليقِظ -بالطبع- أن هذا لا يعد نهجاً جديداً للتأريخ مطلقاً. وحين رتّب البرزالي تأريخه وفقاً للشهور، ودَمَج الأحداث والوفيات ضمن سردٍ واحدٍ، فإنه فعل ما فعله ابن البنّاء في مذكرات-التأريخ الخاصة به. والجديد في تأريخ البرزالي ليس الشكل، فهو الشكل المألوف ذاته لمذكرات-التأريخ، بل حقيقة الظهور العلني للنص بهذا الشكل. إذ تظهر مذكرات-التأريخ في «*مقتفى*» البرزالي من كونها مصدراً مخفياً للاستعمالات الخاصة للمؤرخين، وتخرج للملأ كتأريخ أحداث معاصرة. بعبارةٍ أخرى، صار يعد نص مذكرات-التأريخ تاريخاً يومياً بحد ذاته. وتجدر الملاحظة في هذا السياق، أن تأريخ البرزالي كان يُعرف -أيضاً- «*تاريخ الشيخ علم الدين البرزالي*»؛ أي أنه عملٌ يحمل اسم مؤلفه[30]. إذن، *المقتفى* هو أول مذكرات- تأريخ معروفٍ لدينا يحملِ عنواناً ويخرج للنشر، وبدلاً من كونه مجرد مصدرٍ لا يُفترض أن يظهر علناً على نحوٍ مشروع، أُجيز تأريخ البرزالي وتحول إلى كتابٍ. لقد فوّت دونالد لِتِل (Donald Little) هذه النقطة تحديداً في نقده *للمقتفى*:

> من حيث الشكل العام، الكتاب مرتبٌ زمنيّاً على نحوٍ صارم، فهو مقسمٌ ليس إلى أعوامٍ فقط بل إلى شهورٍ أيضاً. بالإضافة إلى ذلك، يتضمن العمل وفيات علماءٍ غير مشهورين وموظفي الدولة أدرجهم الكاتب يوم وقوعها... ويكشف انعدام التنظيم والتمييز عدم قدرة المؤلف وعزوفه عن إدراك أهمية الأحداث أو تحديدها[31].

ويُعدّ **«انعدام التنظيم والتمييز»** خاصيةً مميزةً لجميع تواريخ القرن الثامن عشر التي كتبها مُحْدَثو الكتابة، وهو -بالطبع- نتيجةٌ مباشرةٌ لكون العمل تأريخ أحداث معاصرة. ولم تحقق خاصية الشكل، التي تميز **«النهج الجديد في التأريخ»** في عمل البرزالي، كما يلاحظ لي غو، نجاحاً في الحال[32]، فقد لزم الأمر مرور مائتي عام أخرى قبل قيام مؤرخٍ آخر بجمع الأحداث التاريخية مع التراجم ضمن السرد على شكل مذكرات- التأريخ.

إذن، السؤال الذي يجب طرحه هنا: ما الذي يميز هذه الفترة التاريخية (1100–1500) التي جعلت للأحداث المعاصرة أهميةً تفوق أهمية أحداث الماضي، ومنحت الأولوية للحاضر، الذي صُنّف إلى أحداثٍ وتراجم، والأهم من كل ذلك، التطفل الجريء لضمير المتكلم العائد على المؤلف؟ لماذا تغيرت كتابة التاريخ في بلاد الشام (ومصر) في تلك الفترة (1100–1500)؟ لعل أكثر الإجابات المطروحة إقناعاً أن الصدمة التي تسبب بها انقضاض الجيوش الصليبية والمغولية على بلاد شرق المتوسط أنتجت وعياً جديداً. يقول روزنتال (Rosenthal): **«لم يحدث في أي حقبةٍ من تاريخ الأقاليم الإسلامية الوسطى أن تسبب تبدّل إيقاع التغيير من خوفٍ إلى أملٍ ومن أملٍ إلى خوفٍ بمنح الأحداث المعاصرة أهميةً عظمى جديرةً بانتباه المؤرخين، كما كان الحال آنذاك»**[33]. **ويتحدث الخالدي كذلك عن «التغير الآن... أنه حين كانت كتابة التأريخ السابق تفسيراً لأحداث الماضي المهمة في أغلب الأحيان، فَرَضت كتابة التأريخ الجديدة بجرأةٍ وجود الحاضر الذي يعادل الماضي بل يفوقه أهميةً»**[34]. ويستشهد الخالدي بعبارةٍ رائعةٍ كتبها عماد الدين الأصفهاني، الذي ذكرناه سابقاً، في افتتاحية سيرة قائده صلاح الدين الأيوبي:

> وأنا أرخت بهجرةٍ ثانية... وهذه الهجرة هي هجرة الإسلام إلى البيت المقدس وقائمها السلطان صلاح الدين... وعلى عامها يحسن أن يُبنى التاريخ ويُنسّق... وهذه الهجرة أبقى الهجرتين[35].

إذن أصبح التأريخ المعاصر وسيلةً للتعبير عن تجدد الزمن وتغيره. ينطبق هذا الأمر على كتابة تاريخ اليوميات في بلاد الشام في القرن الثامن عشر، باستثناء أن ما كان غير مألوفٍ في القرن الثامن عشر يختلف -تماماً- عما نعدّه طارئاً في القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

يفسر ذلك تفوق الأحداث المعاصرة، من حيث الأهمية، على أحداث الماضي، ولكن ماذا عن دخول صوت المؤلف على النص؟ تكمن الإجابة عن هذا السؤال في التحولات المؤسسية بعيدة

المدى التي حدثت داخل طبقة العلماء - التي انبثق منها المؤرخون - خلال الفترة الواقعة بين 1100-1500. فقد شهدت هذه الفترة إحداثاً وتكاثراً سريعاً لمؤسساتٍ ارتبطت بالعلماء. كانت المدرسة أهم هذه المؤسسات، وقد بدأ انتشارها بفضل الدولة السلجوقية، وفيما بعد دعمتها كأوقاف شخصياتٌ بارزةٌ من النظام على نحوٍ متكررٍ. وتزامن توسّع المدارس مع سيطرة العلماء على إدارة الدولة حيث انخرط خريجو هذه المدارس، على نحوٍ متزايد، في خدمة الدولة، إما كموظفين رفيعي المستوى أو موظفين بسيطين (كان جميع المؤرخين في عهد صلاح الدين الأيوبي، على سبيل المثال، من رجالات بلاط وعلماء في آن واحد)، أو موظفين في محاكم الدولة المنتشرة التي احتوت على قُضاة عينتهم الدولة من مذاهب الفقه الأربعة، أو مستشارين لمحاكم المظالم[36]. ومع بروز هذه المؤسسات تحولت صنعة العالِم إلى مهنةٍ ووظيفة، وتحول العلماء أنفسهم إلى مؤسسةٍ ارتبطت بسلطة الدولة؛ مؤسسة يُتَوقّع من أعضائها، بالإضافة إلى ذلك، تقييم الحاضر وتنظيمه. إذن، يمثل مؤرخو هذه الحقبة الزمنية (1100-1500) طبقةً مؤسسيّةً جديدةً من العلماء المحترفين يميزهم الخالدي قائلاً:

> الجديد في الأمر يكمن في الدور البارز الذي اكتسبته أو مُنح لهذه الطبقات كمروّجين للدولة، ومتلقّي هباتها المتواصلة، أومستفيدين من أوقافها الخاصة، وكموظفين في مناصب الدولة، وخطباء. ويستبين المرء في هؤلاء المؤرخين قدراً أعظم من الوعي الذاتي إذ عدّوا إسهماتهم في صنع التاريخ مستحقة للذكر إلى جانب إنجازات أربابهم وأسيادهم[37].

أصبح المؤرخ، نتيجة ذلك، شاهداً محترفاً وواثقاً على أحداث العصر، بالإضافة إلى ذلك صارت مذكرات- التأريخ التي كتبها العالِم، وكانت في الماضي مصدراً للأحداث التاريخية الماضية، غايةً بحد ذاتها تصلح للنشر على نحو مشروع. وحين يصير تأريخ اليوميات كتاباً، يتحول الكاتب فيه إلى مؤلفٍ يُجيز معرفته علناً وعلى نَحوٍ رسميٍّ. ولكن تجدر الملاحظة أنه حتى الوقت الحاضر كان تأريخ اليوميات يُنشر، مثل *المقتفى*، على صورة ذيل. ومع أن المؤرخ لم يعد ينقل عن العلماء السابقين، فإنه مازال يعترف بسلطة أسلافه، فيفترض أن نصه مجرد «ذيل» لأعمالهم (أو مشروعاتهم). ومع أن العلماء كمؤرخين تحرروا من عبء التاريخ، بفضل الكتابة عن الحاضر، ومن أغلال السلطة السابقة عبر التخلص من الإسناد، احتاج مؤرخ اليوميات -عادةً- أن يربط نفسه بعلماء الماضي.

خلاصة القول، ما زالت سلطة المؤرخ كمؤلفٍ مقيدةً على الرغم من اكتسابه لمقدارٍ أعظم من السلطة المستقلة. فالمؤرخ، كمؤلفٍ مستقل حقاً؛ أي ككاتبٍ واثقٍ بخبرته ومعرفته لا ينظر إلى سلطات الماضي، لن يظهرَ إلا في القرن السادس عشر. مثلاً، لا يفترض ابن كنّان، على الرغم من أنه قد يذكر أعمال من سبقه من المؤرخين، أن تأريخه «*الحوادث اليومية من تاريخ أحد عشر وألف وميّة*» ذيلاً. إنّ «تحرر» العالِم كلياً من التاريخ التكميلي والذيل وإجازة سلطته كمؤلف مستقل سيؤدي إلى إنهاء السلطة الجَمعية للعلماء. وظاهرة التذييل كانت تعكس محاولةً لمواصلة احتكار التاريخ من قبل العلماء الذين عدّوه مشروعاً مشتركاً متعاقِباً، ولا يشير زوال ظاهرة الذيل إلى ميلاد المؤلف المؤرخ فقط، بل إلى حقيقة أن كتابة التاريخ لم تعد مشروعاً حصريّاً خاصاً بمجموعةٍ معينةٍ؛ أي، لم يعد مشروعاً حِكراً على العلماء، فميلاد المؤلف المستقل داخل علم التأريخ سيعقبه ميلاد مؤلفٍ جديدٍ.

مؤرخٌ جديدٌ، تاريخٌ جديدٌ، لغةٌ جديدةٌ

وُجِدت أول مدونةٍ تاريخيةٍ معروفةٍ، كتبها مؤلفٌ من غير العلماء، في القرن الرابع عشر، ولكن في مصر وليس في بلاد الشام. وعلى الرغم من أن هذا التاريخ تحديداً لم يكن بداية اتجاه بعينه، فإنه حالةٌ فرديةٌ منبئة. ولا نعرف شيئاً -تقريباً- عن أبي بكر بن عبد الله بن الدّواداري (كان حياً عام 1335) -فلا يرد ذكره في معاجم تراجم العلماء- باستثناء كونه حفيدَ رجلٍ من المماليك وابن وكيل مصالح في خدمة السلطان قلاوون، ويبدو أن ابن الدّواداري ساعد والده في عمله أيضاً[38]. وعلى الرغم من أن ابن الدواداري لم يَعُدّ نفسه مملوكاً فإنه احتل مكانةً مباشرةً داخل المجتمع العسكري. *ألّف ابن* الدواداري تاريخاً كونياً سمّاه «*كنز الدرر وجامع الغُرر*» احتوى على تاريخ الأحداث المعاصرة. ويعرض عمله رؤيا مغايرةً تماماً للتاريخ تختلف عن تلك الموجودة في تأريخ العلماء الذين عاصرهم.

> يختلف تأريخ ابن الدواداري عن الكتابات التاريخية الأخرى في تلك الحقبة من حيث قلة التفاخر والمباهاة الأدبية، وعفويته، ونبرته السردية والفكاهية غالباً، واستلذاذه بالمعجزات والأحلام والفأل «والمصادفات العجيبة»، وأسلوبه العامي تقريباً، وعدم التكلف في تأملاته حول التاريخ وممارسة السلطة... أما فيما يتعلق بحياة العلماء، فيلزم ابن الدّواداري الصمت على نحوٍ غريب. عوضاً عن ذلك، نجد أنفسنا برفقة النخبة

العسكرية من المماليك، وهم يتقدمون نحو المعركة أو يتحدثون مع بعضهم. وهذا ما هو ضد [فحوى] التاريخ![39]

على الرغم من أن العلماء تجاهلوا ابن الدّواداري - فلم يقم أي مؤرخ فيما بعد بذِكره أو الاستشهاد بعمله[40]- ولم يؤدّ تدخله في كتابة التأريخ إلى فتح المجال مباشرةً أمام المؤرخين من غير العلماء، فقد كان تأريخه مبشّراً، عبْر بُعديْن على الأقل، بالتطور الذي تحقق فيما بعد[41]. أولاً، يوضِّح ابن الدّواداري ما حدث لمفاهيم التاريخ ومحتواه عندما تم الاستيلاء عليه من قِبل المؤرخين غير العلماء، مثل إعراضه عن التفاخر والمباهاة الأدبية، وتميزه بالعفوية، ونبرته السردية والفكاهية، وتلك خصائص نجدها في كثيرٍ من تواريخ القرن الثامن الذي كتبه غير العلماء. أما النقطة الثانية فتتعلق بأسلوب ابن الدّواداري **«العامي تقريباً»**.

لقد بدأ المؤرخون، من علماء القرن الرابع عشر مثل اليونيني الدمشقي، باستخدام العامية في سردهم، إلا أن تأريخ ابن الدّواداري، الذي لم يكن عالِماً، يعكس استخدام العامية إلى حدٍّ كبير. فعلى سبيل المثال، كتب ابن صصرى الدمشقي (كان حياً عام 1399)، من الجيل اللاحق، تأريخ الأحداث المعاصرة بلغةٍ عاميةٍ في أغلب الأحيان[42]. وفي مصر، على النقيض من دمشق، سرعان ما أصبح الاستخدام الواسع للعامية في السرد التاريخي ممارسةً عاديةً. وصلت هذه الحركة أوجها في كتاب «*بدائع الزهور ووقائع الدهور*»، وهو تأريخٌ عن الأحداث المعاصرة يتنكر في هيئة تاريخٍ كونيٍ، للعالِم ابن إياس (المتوفى عام 1524)، الذي - على غرار معظم المؤرخين العلماء المصريين من جيله - كَتب **«بمزيجٍ من العامية واللغة الفصحى»**، على حد قول كارل بيتري (Carl Petry)[43]. وعلى الرغم من أن قرار الدّواداري استخدام العامية قد يُعزى -ببساطةٍ- إلى عدم قدرته على الكتابة بالفصحى حيث يقول لي غو **«لا يوجد دليلٌ... على تلقّيه أي تعليمٍ رسمي»**[44]، فلا يمكننا قول الشيء ذاته عن العلماء المصريين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فعلى سبيل المثال، كان ابن إياس تلميذاً للعالم الجليل المشهور السيوطي (المتوفى سنة 1505). ولعل قرار ابن إياس وزملائه استخدام العامية في الكتابة يتعلق بالنقطة الثالثة التي أثارها تاريخ ابن الدّواداري والمتعلقة بالجمهور. والسؤال الذي يثير نفسه في نهاية المطاف: لمن كتب ابن الدّواداري، الذي تنقّل بين حلقات المماليك، تاريخه المُسلّي عن رجالات الحرب، إن لم يكن لهؤلاء الرجال أنفسهم؟ هل ألّف تأريخه للمماليك متواضعي التعليم الذين لم تكن اللغة العربية لغتهم الأم، والذين إن استخدموا العربية أصلاً كانت العامية أسهل عليهم؟[45] وبالمثل، كان عالما القرنين الرابع عشر

والخامس عشر ابن إياس وابن تغري بردي «أولادَ الناس» أو أولاد المماليك ممن حافظوا على علاقاتهم الواسعة بالمجتمع المملوكي[46]. وربما كان بذهنهما جمهورٌ معينٌ، مثل جمهور ابن الدّواداري، عندما كتبا تاريخهما، أو ربما كان هنالك جماهير أخرى لهذا التاريخ من غير طبقة المماليك والعلماء. بالتأكيد يوجد دليل على أن بعض مواطني القاهرة، المتعلمين أو شبه المتعلمين، شكلوا جمهور قُرّاءٍ محتملٍ لإنتاج العلماء في العصر المملوكي[47].

سنعرض نصّاً مميزاً آخر، قبل تركنا عصر المماليك، يُضاهي نص الدواداري من حيث قيمته. وهو ليس نصّاً تأريخيّاً، بل مذكرات كتبها المؤلف الدمشقي ابن طوق (المتوفى سنة 1509)[48] الذي عمل، مثل المكّي، بوظيفةٍ ما في محكمة شرعية[49]. وعلى غرار علاقة ابن مكّي بمخدومه إبراهيم آغا، وجد ابن طوق -أيضاً- شخصاً مفضّلاً لديه (وربما واهبا)؛ هو تقي الدين قاضي عجلون (المتوفى سنة 1521)؛ أحد أهم علماء دمشق، أطلق عليه ابن طوق لقب **«سيدي الشيخ»**[50]، المدهش أن ابن طوق كان صريحاً أكثر من المكّي، حتى أنه يصف بعض الأحداث الخاصة، مثل ارتدائه قميصاً جديداً، وضَرْبِه لجاريَته وندمه على فعلته تلك فيما بعد، أو مشاجرةٍ وقعت في منزل واهبه[51]. لكن تكمن أهمية مذكرات ابن طوق في دراستنا لأصول الكتابات التاريخية في أنها تمثل أقدم توضيحٍ بقيَ حتى يومنا هذا على المذكرات التي كتبها غير العلماء، على النقيض من مذكرات-التأريخ الخاصة بابن البنّاء التي ألّفها لتكون **«ملاحظات بحثٍ»**. إذن، لا يُعد نص ابن البنّاء النسخة المبشرة لتأريخ اليوميات فقط بل للمذكراتِ اليومية الخاصة. ثم إن مذكرات ابن طوق تترقب ما سيصبح فيما بعد ظاهرة سردٍ شخصي في القرنين السابع عشر والثامن عشر في العالم العثماني؛ العلامة على نوع لتأريخ الأحداث المعاصرة الذي أُطلِق عليه اسم «يوميات».

شمس الدين ابن طولون
وتأريخ اليوميات والناس

شهد العصر المملوكي المتأخر ومطلع العهد العثماني تبايناً في الإنتاج التاريخي بين مصر وبلاد الشام على التوالي. فعلى النقيض من مصر، لم تفرز بلاد الشام في القرنين الخامس عشر والسادس عشر مؤرخين من أولاد الناس الذين استخدموا العربية العامية بحريةٍ، ليكتبوا عن الأحداث التي عاصروها. وقد يُعزى ذلك -ببساطة- إلى نوعية الجمهور: إذ **«احتفظ المماليك المصريون وأولادهم (أولاد الناس) بعلاقاتٍ وثيقةٍ بالعالم المملوكي أكثر من أولئك الذين دخلوا فترة التشكيل**

[كمماليك وأولادهم] في سوريا»[52]. وكان تقليد الكتابة التأريخية في بلاد الشام في القرنين الخامس عشر والسادس عشر أكثر تحفظاً، بطرائق عدّة، مما هو عليه في مصر. إذ استمر علماء بلاد الشام في كتابة التاريخ بالعربية الفصحى، ليقرأه زملاؤهم العلماء[53]. لكن، ظهر عددٌ من الابتكارات المهمة في بلاد الشام، ولم يكن لها مثيلٌ في مصر. وقد رأينا هذه الابتكارات في أهم تأريخ أنتجته بلاد الشام في القرن السادس عشر؛ وهو «*مفاكهة الخلان في حوادث الزمان*» لشمس الدين بن طولون (المتوفى سنة 1546)، ألفه منتصف القرن وبعد الغزو العثماني لبلاد الشام مباشرةً[54].

تنبع أهمية تاريخ ابن طولون - وهو تأريخٌ للأحداث المعاصرة كُتِب كذيلٍ لتأريخ عبد القادر النّعيمي (المتوفى سنة 1521)، معلّم ابن طولون - من كونه أكثر كتب التاريخ تداولاً في دمشق لمدة قرنين بعد وفاة مؤلفه[55]. كان ابن طولون، وهو عالمٌ بكل معنى الكلمة، يعي عضويته في مجتمع العلماء؛ أي يستشهد بالسلطات (العلمية) التي سبقته[56]، ويتحدث عن لقاءات العلماء وقراءاتهم[57]، وعلى غرار ابن كنّان كان مهتماً بالمدارس[58]. وتجدر الملاحظة أن ابن طولون يخرج عن المألوف في طريقة ترتيب تأريخه، فلقد أحيا من جديد نموذج «مذكرات- التأريخ» الخاص بالبرزالي، فجعل الشهر وحدة الزمن في تأريخه، وجمع بين التراجم وسرد الأحداث[59]. ويمثل تأريخ ابن طولون خروجاً على مدرسة بلاد الشام، ليس من حيث الشكل فقط، بل من حيث المضمون أيضاً. وعلى النقيض من تشخيص لي غو للتأريخ المبكر في بلاد الشام «**كسجلّ للأحداث... [و] تسجيلٍ [لثقافة] العلم الإسلامي بالإضافة إلى كونه مقتطفاتٍ مختارةً من التراث الثقافي والأدبي للعصر»**[60]، تقول نائلة قايد بيه عن *مفاكهة الخلّان*:

> قد يكشف تحليلٌ كميٌّ للنص أن معظم السرد ينقل الجور والظلم الذي تعرض له العوام[61]... وأبرز سمات هذا التأريخ أن ابن طولون يبدو مدافعاً عن الناس وليس عن العلماء فقط[62]... لقد ظهر ابن طولون في ذلك الزمان العصيب مدافعاً عن العوام[63].

بعبارةٍ أخرى، تحدث تأريخ ابن طولون عن معاناة «الناس»/ «العوام» أكثر من حديثه عن العلماء. لذلك يشبه تأريخه تأريخ الحلّاق ابن بدير، والجزء الأول من تأريخ الجندي العبد، ويبدو أن ابن طولون من خلال تاريخه فتح الطريق للعامة التي ستستحوذ على نص التأريخ في القرن الثامن عشر. ونحن نجد هذا الميل نحو «الناس» -أيضاً- في معاجم التراجم التي كُتبت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وتمثل جُلّ الإنتاج التأريخي في تلك الفترة. وجدت قايد بيه

أنه على الرغم من اختلاف معاجم التراجم من حيث اختيارها للأشخاص الذين تحفظ سيرهم بين دفتي كل كتاب، فإن المعاجم الأكثر شموليةً سجلت تراجم «**شخصياتٍ عاديةٍ وأحياناً [تراجم] بعض الشخصيات التافهة**». وتلاحظ قايد بيه -أيضاً- أن المعاجم نفسها تُظهر «**أسلوب سردٍ شعبيّاً**» أكثر من غيرها، فهذه الميزة بالإضافة إلى ميلها إلى تضمين الرجل العادي «**ربما جعلت التاريخ في متناول الأقل علماً**»[64]. وتشير ملحوظة قايد بيه هذه إلى احتمال ظهور جمهورٍ جديدٍ من القراء في بلاد الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

العالم العثماني: اليوميات والتصوف
والذات والمحادثة والرفقة

من المناسب في الوقت الراهن أن نتحول من الحديث عن تطور التأريخ في بلاد الشام إلى الحديث عن النشاط الأدبي في مكانٍ آخر- وهي الولايات غير الناطقة بالعربية في السلطنة العثمانية - وإلى الحديث عن لغةٍ أخرى؛ اللغة التركية. يصف جمال قفادار في مقاله المبتكر وجود عددٍ من الأعمال العثمانية في القرن السابع عشر أطلق عليها «**السرد بصيغة المتكلم**»[65]. واشتملت هذه الأعمال على المذكرات، ويوميات السفر، وكتب الرؤى والمنامات، والرسائل، ومذكرات الأسرى. وبعض هذه الأعمال -مثل المذكرات وكتب المنامات والأحلام ومذكرات الأسرى- هي -ببساطة- نماذج من تأريخ الأحداث المعاصرة (إذ تعالج هذه النصوص أحداثاً عاصرها المؤلف، ولا تعتمد هذه الأحداث على أي سلطةٍ سوى سلطة المؤلف كشاهد عيان)، وحتى تلك النصوص، التي لا تعد تواريخ أحداث معاصرة بصورةٍ قاطعةٍ، تشاطر النصوص السابقة خاصية صيغة المتكلم المُعبّرة عن سلطة المؤلف، وهي من الصفات المميزة لتأريخ مُحْدَثي الكتابة في القرن الثامن عشر.

على سبيل المثال، احتفظ سيد حسن (المتوفى سنة 1668)، وهو شيخ في محلة بلاط في إسطنبول إبان الفترة الواقعة بين 1661- 1665، بسجلٍ لأنشطته اليومية، أطلق عليه «*كتاب الصُّحبة*» (*«صحبت نامه» بالتركية*). ونحن ندرك الآن أن ذلك لم يكن استثنائياً بحد ذاته، فسيّد حسن كان ببساطة يقوم بأمرٍ قام به العلماء لفترةٍ طويلةٍ، ألا وهو الاحتفاظ «بمذكرات- تأريخ»[66]. واللافت بخصوص تأريخ سيد حسن يكمن في كونه سجلاً للحياة الشخصية للمؤلف وأنشطته اليومية الدنيوية؛ فتأريخه معنيٌّ -بالذات- بالحياة اليومية. وبينما كتب ابن إياس تأريخاً غنيّاً

بالحكايات المسلية، وكتب ابن طولون عن ظُلم الدولة للعوام، كتب الدرويش سيد حسن عن أصدقائه ووجباته وقيلولة ما بعد الظهيرة واللقاءات الاجتماعية التي حضرها[67]. والتشابه بين هذا الأدب العثماني السردي المتميز بصيغة المتكلم والتواريخ التي كتبها مُحْدَثو الكتابة لافتٌ للنظر، فمجموعتا النصوص تتميزان بأن المؤلف هو محور الحدث. هل يدل هذا الأدب السردي على اتجاهٍ أشمل موجودٍ في جميع الحيز العثماني في القرنين السابع عشر والثامن عشر؟

يبدو أن الإجابة هي نعم. لقد عثرتُ على عدة أمثلة دون بحث شمولي لإنتاج التواريخ على مستوى السلطنة العثمانية[68]. على سبيل المثال، يطل علينا من صنعاء في اليمن، تأريخ العالم يحيى بن الحسين (المتوفى سنة 1688) وعنوانه «*بهجة الزمن في حوادث اليمن*»، ويغطي الأعوام 1636–1687[69]. واحتفظ العالم الدمشقي إسماعيل المحاسِني (المتوفى سنة 1690) بمذكراته التي دوّن فيها سجلّاً مؤرخاً لأحداثٍ تراوحت من زرعه لشجرةٍ إلى اللقاءات الاجتماعية وتعيين شخصياتٍ رسمية[70]. ولعالمٍ دمشقيٍّ آخرَ هو مُحبّ الدين الغَزّي (المتوفى سنة 1704) «**تاريخٌ نفيسٌ رتّبه على الوقائع اليومية**»[71]، لكنّه مفقودٌ اليوم. وهناك موظفٌ في الدولة العثمانية يحمل اسماً مختصراً مصطفى أفندي (كان حيا عام 1735) ألّف تأريخ أحداث معاصرة باللغة التركية، عبّر فيه عن رأيه الشخصي بقضايا معاصرة مثل العلاقات الروسية العثمانية، وتقليعة الملابس النسائية[72]. وكتب صدقي مصطفى (المتوفى سنة 1791)، وهو عالِمٌ ومدرس من إسطنبول، تأريخاً باللغة التركية غطى الأعوام التالية 1749–1756. وتنسجم اهتماماته مع موضوعات المؤرخ الدمشقي ابن كنّان[73]. وألّف العالم البغدادي عبد الرحمن السويدي (المتوفى سنة 1785) تأريخاً غطى ست سنواتٍ من حياته، تبدأ بوصفٍ مؤثرٍ لكيفية هربه وعائلته من بغداد، حين تفشى فيها وباء الطاعون[74]. وكتب العالم المغربي أحمد بن عجيبة (المتوفى سنة 1809) سرداً ذاتيّاً حول إنجازاته العلمية وانخراطه بالتصوف[75]. أما منلا مصطفى (كان حياً عام 1805) الذي كان حِرَفيّاً، ثم أصبح واعظاً مُعيّناً من قِبَل الدولة في سراييفو، فقد ترك -أيضاً- سجلاً للأحداث المعاصرة[76]. وجميع هذه النصوص -بالطبع- تقف بمعزل عن النصوص التاريخية التي نناقشها في دراستنا هذه[77].

تثير حقيقة كون سجلات الأحداث المعاصرة (سواء تواريخ أو مذكرات) ظاهرةً منتشرةً على امتداد السلطنة، في نهاية المطاف، سؤالاً حول التّناص، وخاصةً بين اللغتين التركية والعربية، فقد كان العلماء والأدباء البارزون، في ذلك الوقت، يتكلمون، بصرف النظر عن خلفيتهم العرقية، ثلاث لغاتٍ؛ فبالإضافة إلى التركية والعربية كانوا يعرفون الفارسية أيضاً. ومسألة التناص في

الخطاب الأدبي الخاص بالعالِم العثماني واسعةٌ، وتتطلب دراسة منهجية ومفصلة، لن أحاول الخوض فيها هنا[78]. على أي حَال، الأمر اللافت حقاً أنه عندما ظهر التأريخ اليومي في القرن السابع عشر، مرّ التأريخ العربي، في الوقت ذاته تقريباً، بالمزيد من التحول ليظهر بخاصيتين أساسيتين مثل نظيره التركي. وقد شمل هذا التحول تبني وحداتٍ زمنيةٍ أصغر داخل إطار أحداث التأريخ، مما أدى إلى اكتساب التأريخ اسماً جديداً كنوعٍ أدبيٍّ مميز؛ ففي العربية نجد «الحوادث يومية»، و«الوقائع يومية»، و«اليوميات»، وفي التركية استخدمت كلمة «يوميات» أيضاً، وجميع هذه الألفاظ تدل على الأحداث اليومية[79]. وصاحَبَ تضييق الإطار الزمني تركيزٌ على المؤلف ذاته. إذ تتميز اليوميات عما سبقها من أعمال تأريخ الأحداث المعاصرة بحقيقةٍ واضحةٍ، وهي أن المؤلف هو محور الحدث، فصيغة المتكلم تتطفل بقوة، وتقع الأحداث ضمن نطاق تجارب المؤلف اليومية المباشرة[80]. وقد رأينا اهتماماً بالذات والأحداث اليومية في مذكرات ابن طوق مع نهاية العهد المملوكي، إلا أن هذا الاهتمام تحول في العالم العثماني إلى نوع أدبي معتمد ومرجعي.

ما هو السبب الذي أدى إلى تضييق اهتمام المؤرخ ليقتصر على الذات داخل الأحداث اليومية؟ بإمكاننا تخمين جزءٍ من الإجابة على الأقل بالرجوع إلى المؤرخ المتصوف سيد حسن. ويقترح قفادار علاقةً محتملةً بين نشاطٍ أدبيٍّ مألوفٍ داخل جماعات المتصوفين وتأريخ سيد حسن المعروف «*بصحبت نامة*» (أي «كتاب الصحبة»):

> من الواضح أن تسجيل أعمال شيخ [المريد] وكراماته وكلماته ورؤاه كان يُعدّ عملاً مبجّلاً لدى جماعات المتصوفين. وقد أنتج سيد حسن، نوعاً ما، عملاً من هذا القبيل، لكنه قَلَب العملية فسجّل أعماله هو [و ليس أعمال شيخه][81].

من المثير للاهتمام، أن هذا التحول من الحديث عن الآخر إلى الحديث عن النفس صاحَبَه تحوُّلٌ من وصف بصيري ونفسي إلى وصف الأحداث اليومية. نجد هذه العلاقة بين التصوف واليوميات -أيضاً- في تأريخٍ أقدم، كتبه ولي بارزٌ ومعروفٌ أكثر من السيد حسن، وهو محمود هُدائي، لغته الأم التركية، لكنه كتب تأريخه بالعربية وعنوانه: «*التِّبر المسبوك*»، ويُعرَف -أيضاً- «*بالواقعات*». يؤرخ العمل عاماً واحداً (1577-78) فيُوثّق الحوارات اليومية بين المؤلف كمريد وشيخه الذي كان اسمه افتاده، مؤسس الطريقة الجلوتية[82]. وسجّل صنع الله غَيْبي، وهو مُريدٌ

من أتباع شيخ الملامتية الشيخ قلندر إبراهيم أفندي، محادثات مرشده في عملٍ عنوانه -أيضاً- «*صحبت نامة*»[83].

لكن علاقة التصوف باليوميات اتخذت سُبُلاً أخرى. فحين رأى الشيخ الشامي عبد الغني النابلسي أحلاماً ورؤى، قام بتأريخها في عملٍ عنوانه «*مناجاة الحكيم*»، حيث «**سجل تاريخ كل حوار وزوّد [القارئ] بتفاصيل يومية**»[84]. وتنسجم مذكرات أحلام عبد الغني مع جميع معايير تأريخ اليوميات، فعلى الرغم من أن الأحداث التي يسجلها تقع في منامه، فإنها ليست أقل واقعية بالنسبة لمؤلفها. ورغم التاريخ الطويل لأدب تعبير المنامات في التقليد الإسلامي (ألّف ابن سيرين – المتوفى سنة 728– أول عملٍ، ما زال موجوداً حتى يومنا هذا، عن تفسير الأحلام، كما تشتمل الأحاديث النبوية على أحاديث عن تعبير الرؤى)، فإن تأريخ الأحلام بصيغة المتكلم لم يكن شائعاً في تلك الفترة[85]. وتجدر الملاحظة -أيضاً- أن المتصوف هُدائي المذكور سابقاً، سجّل مناماته أيضاً، وكان يفسر أحلام السلطان مُراد الثالث الذي كان يُملي مناماته على كاتبٍ، ثم يُرسلها إلى هُدائي[86]. وفي ذلك الوقت الذي كان عبد الغني يؤرخ فيه أحلامه، كانت امرأةٌ اسمها آسيا خاتون، وهي متصوفةٌ من مدينة سكوبيه، إحدى مدن البلقان، تكتب مناماتها أيضاً[87]. وتعد كتب الأحلام هذه وتأريخ الأحلام التي يُسجل فيها المؤلف مناماته ويستكشف معانيها داخل سياق حياته مهمةً بحد ذاتها، لأنها تُعبّر عن اهتمام المؤلف واستغراقه في وعيه وفي معنى أحداث حياته. بعبارةٍ أخرى تُعبّر كتب الأحلام وتأريخ الأحلام عن الاهتمام -تحديداً- بصيغة المتكلم، أو سلطة المؤلف التي تعد أساسيةً لتأريخ الأحداث المعاصرة.

ترتبط كتابات التصوف بتأريخ اليوميات بعلاقةٍ أخرى تتجلى في مذكرات السفر، على الرغم من أنه ليس لجميع مذكرات السّفر المكتوبة في تلك الفترة علاقةٌ بالتصوف، بالإضافة إلى أن بعض الأعمال السردية المهمة الخاصة بالسفر كتبها رحالةٌ مسيحيون[88]. وأوجه الشبه بين مذكرات السفر وتأريخ اليوميات واضحةٌ: إذ تهتم مذكرات السفر، على غرار التأريخ، بأحداث الحاضر التي يعيشها المؤلف، وتغمرها -بالضرورة- صيغة المتكلم. وقد شَهِد العصر العثماني وفرةً في إنتاج يوميات السفر التي يندرج عددٌ كبيرٌ منها تحت أدب رحلة زيارات الأولياء، وهو نوع أدبي بلغ أوجه في اللغة العربية بفضل أعمال عبد الغني النابلسي وتلاميذه[89]. ويوميات السفر هذه، وهي تحتوي على وصفٍ لزيارات مؤلفيها للأضرحة والخوانق وحضورهم مجالس الذِّكر ولقاءاتهم مع شيوخ الطرق، غنيةٌ بالملاحظات المتعلقة بالأحداث اليومية التي نجدها

عادةً في اليوميات. ويزخر كذلك «*سفرنامة*» (أي «كتاب السفر») للرحالة التركي الشهير أوليا جَلبي (كان حياً سنة 1683) - الذي لم تكن الأهداف الروحية حافزه نحو رحلاته بقدر ما كان افتتانه بالثقافات الأخرى هو الدافع الحقيقي - بأحداث تتعلق بالمؤلف مثل توقيره الأضرحة، وزيارة الخوانق، والسعي للفوز ببركات شيوخ المتصوفة البارزين. وقد دفعت بُنية النص هذه التي تعتمد على وصف الأحداث اليومية، ثُريا فاروقي (Suraiya Faroqhi) إلى استخدام كتاب جلبي كمرجعٍ لكتابها الذي يتحدث عن الحياة اليومية في السلطنة العثمانية[90].

ما أحاولُ اقتراحه هنا أن التصوف، أي التجربة الشخصية البصيرية التي حظيت بأهميةٍ اجتماعيةٍ كبيرة في العالم العثماني كله، أسهمت في تشجيع الكتابة عن التجربة الشخصية. وتوضح دِرين طرزي أوغلو كيف تضافرت مفردات التصوف الوفيرة، التي تصف تحوّل الذات وورثها المتصوفة العثمانيون، مع ميراثٍ من كتابات التراجم وسير الأولياء، فشكّل كلاهما الأدوات اللازمة التي مكّنت المتصوف العثماني نيازي مصري (المتوفى عام 1694) من كتابة سيرته الذاتية[91]. يمكننا القول إن هذا المناخ العام، الذي تجلى فيه الوعي الذاتي والتأمل الداخلي، وجّه الاهتمام -بالضرورة- نحو السياق المباشر للحياة، ونحو السياق الذي سعى المتصوفون من خلاله إلى إدراك الحقيقة الأعظم للوجود: السياق الدنيوي الرتيب اليومي وسياق أحداث الحاضر. هذا الاهتمام بالحياة اليومية نجده في يوميات سيد حسن ويوميات ابن بدير والمكّي.

يُلقي سياق التصوف -كذلك- الضوء على مسألة جمهور اليوميات. وعنوان مذكرات سيد حسن، «*صحبت نامة*»، الذي يعني بالتركية «*كتاب المحادثة*» وبالعربية «*كتاب الصُّحبة*»، يوحي بالكثير. يستهلّ يوهانس بيدرسون (Johannes Pederson) نقاشه حول العلاقات الاجتماعية المتعلقة بإنتاج العلم، في كتابه «*الكتاب العربي*»، بالعبارة التالية: «**يحب المسلمون الرّفقة والحوار**»[92]. وإذا وضعنا استشراقية تعليقه جانباً، تُعبّر مفردات بيدرسون -في الواقع- عن بعض الجوانب الشكلية لإنتاج الكتب في التقليد العربي-الإسلامي في العصور الوسطى؛ إذ غالباً ما أجاز المؤلف في تلك الفترة كتابه بعبارة «إصرار الأحبة» في افتتاحية عمله[93]. ولم يكن عُذر المؤلف في تأليف الكتاب أنه اضطر إلى الاستجابة لمطلب أصدقائه أو رفاقه فقط - حتى وإن كان ذلك مجرد وسيلةٍ أدبيّةٍ - بل اتخذ الكتاب -أحياناً- شكل محادثةٍ على غرار أسلوب الحوار الذي نجده في النصوص الفقهية الإسلامية المبكرة، أو المحاكاة الذي نجده في كتاب «*واقعات*» لهُدائي. في الواقع، كان هذان الأسلوبان الأدبيان مرتبطيْن بواقع التقاليد المعرفية وممارسات العلماء

الاجتماعية، ومثلما رأينا سابقاً، تُعد المحادثة والرفقة أساس تناقل العلم الإسلامي، إلى حدٍّ بعيد، في عصر ما قبل الحداثة؛ فحتى يكتسب الطالب العلم، عليه أن «يرافق» معلمه (ما عُرِف آنذاك بالمصاحبة أو الملازمة)[94]، بالإضافة إلى ذلك تتعلق مفردات نقل المعرفة بالاستماع والسرد (مثل «روى عن»، «سمع عن»، «قال»). بعبارةٍ أخرى، كانت الرفقة والمحادثة جزءاً فعلياً من عملية إنتاج المعرفة، إذ الكتاب هو المنتَج النهائي. وإذا تحولنا الآن لدراسة الجمهور المحتمل ليومياتنا في ضوء الرِّفقة والمحادثة سنجد أن لهذين العنصرين صلةً أدبيةً وحَرْفيةً -أيضاً- بالجمهور.

يعلق جمال قفادار على تأريخ سيد حسن فيقول:

> تكمن قيمة كتاب «*صحبت نامه*»، أكثر من أي شيء آخر، في منحه لنا معنى الرفقة، تماماً مثلما يعِدُنا عنوان الكتاب. فلا يتجسد ما نعرفه عن البنية الاجتماعية والجوانب المؤسسية لإسطنبول العثمانية من خلال ثروة المعلومات المتعلقة بالحياة المادية والأنشطة اليومية لبعض الأفراد فقط، بل -أيضاً- من خلال رصد الروح الجماعية اليومية في بيئةٍ معينةٍ، مما لا تنضوي داخل تقاليد البلاط والتقاليد الشعبية. وإذا لم تُسجّل التجارب الشخصية الفريدة المتعلقة بالتصوف، فلربما يُعزى ذلك إلى أن مؤلفنا شعر أن الطريق الحقيقي المؤدي إلى حياةٍ جيدةٍ لا يكمن في التجارب الفردية بقدر ما يكمن في الانسجام الجماعي، وكان ذلك فهماً شائعاً في التصوف[95].

يربط قفادار كتابَ «*صحبة نامة*» ببيئة السيد حسن؛ أي مجموعة الأشخاص الذين خاض معهم المؤلف تجارب الحياة التي أدّت إلى «**الانسجام الجماعي**». وعلى الرغم من أن قفادار لا يناقش بصورةٍ مباشرةٍ مسألة جمهور/ قُرّاء اليوميات، فإن ثريا فاروقي تعالج هذه النقطة في الجزء من كتابها «**التأليف لدائرةٍ محدودةٍ: السرد بصيغة المتكلم**»، فتقترح فاروقي أن جميع الأعمال السردية، التي تستخدم صيغة المتكلم، كُتِبت من أجل دائرةٍ محدودةٍ من القُرّاء المعروفين من قِبَل المؤلف. أما دليلها على ذلك فهو محدودٌ جداً، فجدالها قائمٌ -بالكامل- على أن الأعمال السردية المكتوبة بصيغة المتكلم وجدت في نصوص وحيدة ولم يتم نسخها[96]. ولكن تتوفر دلائل أخرى يمكن أن تؤكد حدْسها. وببصيرةٍ نافذةٍ تلاحظ نائلة قايد بيه أن العنوان الذي اختاره شمس الدين بن طولون لتأريخه يختلف، على نحوٍ ملحوظٍ، عن عناوين الأعمال التاريخية الأخرى:

> «*مفاكهة الخلان في حوادث الزمان*»: توحي كلمة «مفاكهة» بمحادثةٍ لها طبيعة قصصية، ليست سخيفةً لكنها ليست جادةً مثل المحادثة. أما كلمة «خلان» فلا تعني العامة أو من يحتلون مناصب ذات نفوذٍ، بل تعني الرّفاق والأصدقاء. لذلك، يمكننا تمييز الجمهور والإطار الفكري للنص من العنوان. وعلى الرغم من أن العناوين قد تكون مُضلِّلةً أحياناً، عند مقارنة [هذا العنوان]... بعناوين مؤلفات ابن طولون الأخرى، «*إعلام الورى بمن وُلِيَ نائباً من الأتراك بدمشق الكبرى*»... فلا يسعنا سوى أن نخمّن غاية ابن طولون من وراء تأليف الكتاب. بالإضافة إلى ما سبق، لا تظهر كلمة «مفاكهة» في أعمال المؤرخين الدمشقيين الآخرين سواء كانوا من المعاصرين أو غير المعاصرين... فهل أراد ابن طولون -فعلاً- أن يحصر جمهوره بالعلماء، ليخبرهم عن الظلم في زمانهم؟[97]

من المؤكد أن لعنوان تأريخ ابن طولون، «*مفاكهة الخلان في حوادث الزمان*»، صدًى مختلفاً عن عنوان كتابه التاريخي المذكور سابقاً، «*إعلام الورى بمن وُلِيَ نائباً من الأتراك بدمشق الكبرى*». أقل ما يمكن أن يقال عن كلمة «الخلان» أنها توحي بجمهورٍ محدودٍ أكثر من كلمة «الورى»، وتُعدّ «المفاكهة» فعلاً أقل رسميةً من «الإعلام». ولا يتضح من هم أصدقاء ابن طولون لكن، على الرغم من ذلك ربما شكّل زملاؤه العلماء، على حد اعتقاد قايد بيه، جمهوره المحدود الذي وجّه تأريخه إليه[98]. وتجدر الملاحظة أن مُعلّم ابن طولون، عبد القادر النعيمي العالم الشهير، كتب تأريخاً عنوانه «*تذكرة الخِلان في حوادث الزمان*»، وهو على ما يبدو مفقود[99]. ويوحي عنوان الكتاب أنه مُوجّهٌ لجمهورٍ شبيهٍ بجمهور ابن طولون، إذ يوجه النّعيمي كتابه «للإخوان»؛ أي لمجتمعٍ مغلقٍ ومحدودٍ. ولكون العمل يخاطب جمهوراً محدوداً ومعروفاً لدى المؤلف، يُذكّرنا تأريخا النعيمي وابن طولون، على التوالي، بمذكرات- اليوميات لابن البنّاء، وعلى نحوٍ متوقع، «*بالحوادث اليومية*» لابن كنّان، الذي - كما أوضحنا سابقاً - قرأه أمام جمهورٍ مُختارٍ من أصدقائه العلماء، حتى حين كان المؤلف يكتبه[100]، فالمعنى المزدوج لعنوان كتاب السيد حسن في اللغتين العربية والتركية - «*كتاب المحادثة، كتاب الصّحبة*»- لا يترجم «*مفاكهة الخلان*» لابن طولون فقط، بل يلخص -أيضاً- العلاقة بين المؤلف والتأريخ والجمهور.

أخيراً، تنبغي الإشارة إلى أن قفادار ينسب ظهور أول نصٍ سرديٍّ بصيغة المتكلم في العصر العثماني إلى «**الفهم التام للتغير الاجتماعي السريع والإحساس بالانخلاع [عن ما هو مألوف]**»[101] في العصر

الذي تلا عهد السلطان سليمان القانوني بكل ما فيه من **«وعيٌ بالانحدار الحاد، وتآكل الاستقرار وفقدان السيطرة»**، مما أدى إلى **«الانصراف إلى الدخيلة والاهتمام بالذات»**[102]. ويُعدّ هذا القلق، الذي يُعبّر عنه النص، من خصائص التغير الاجتماعي لبداية الحداثة[103]. والنقاش المتعلق بتغير الزمن هو -بالطبع- النقاش نفسه الذي يطرحه روزنتال والخالدي حول «تغير الزمن» لتفسير ظهور تأريخ الأحداث المعاصرة والسيرة الذاتية في فترة الغزو المغولي والصليبي[104]. وقد برزت هذه الأزمة للعديد من المؤلفين المتصوفين في الفترة العثمانية في الهجوم الفكري الذي شنّته حركة قاضي زادةلي وأتباعه في القرن السابع عشر على ممارسات المتصوفين التي عدّوها بدعاً[105]. وسجل ابن بدير تدنيس أتباع حركة قاضي زادةلي لأضرحة الأولياء في تأريخه[106]، وعلى الرغم من أن عالِماً بارزاً مثل عبد الغني النابلسي دخل في سجال مع أتباع حركة قاضي زادةلي[107]، فربما دفع الهجوم على التصوف آخرين مثل سيد حسن إلى الانخراط في **«بحثٍ أقوى عن التكافل داخل دوائر صغيرة ومألوفةٍ»**[108] مثل جمهور «*صحبت نامه*».

مصر العثمانية: التأريخ للعامّة

لقد تتبعنا، إلى هذه اللحظة، أصول تأريخ الأحداث اليومية في بلاد الشام حتى القرن السابع عشر، وحاولنا فهم ظهور سماته المميزة وهي، إلى هذه اللحظة: (1) المؤلف هو محور النص، (2) الاهتمام الرئيس بأحداث الحاضر. وهنالك سمتان إضافيتان وحاسمتان -أيضاً- للتأريخ في بلاد الشام في القرن الثامن عشر هما: حقيقة استحواذ حلّاقٍ، وجنديَيْن، ومزارعيْن وكاتب سامري، وكاتب محكمة، وقسيسٍ على هذا النوع الأدبي، وحقيقة استخدام العامية العربية في السرد التاريخي. وقد رأينا كثيراً من الاحتمالات والتنبؤ في نصوص مثل: مذكرات ابن طوق، وتأريخ ابن صصرى، والدواداري في العصر المملوكي. لكن معظم التواريخ التي درسناها في هذه السلسلة كتبتها طبقات العلماء. بعبارةٍ أخرى، يمثل تأريخ الأحداث المعاصرة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر عملية تحول التاريخ إلى أدب عام، وأعني بذلك مشاركة مجموعاتٍ معينةٍ في المجتمع كانت حتى تلك اللحظة مستثناةً منه، فكانت مشاركة العامة على مستويي استهلاك التاريخ وإنتاجه أيضاً، ولم تبرز هذه المشاركة عبر تغيير هوية المؤلفين فقط، بل نتيجة تغيير محتوى التاريخ، الذي بدأ يحتوي على موضوعات وسجلاتٍ غير مألوفة في كتابة التاريخ التقليدية. وللحديث عن إنتاج العامة للتأريخ في بلاد الشام في العصر العثماني، علينا أن نعود إلى مصر

العثمانية.

أصبح تأريخ ابن الدواداري «**المضاد للتاريخ**» بكل ما يتميز به «**من قلة المفاخرة والمباهاة الأدبية، وعفويته، ونبرته السردية والفكاهية غالباً، واستلذاذه بالمعجزات والأحلام والفأل** «**والمصادفات العجيبة**»... **ولغته العامية**» الشكل المعتمد للتأريخ في مصر. وحين ناقشتُ التغير في شكل تأريخ ابن الدواداري ومضمونه، وتأريخ العلماء من «أولاد الناس» مثل: ابن إياس، وابن تغري بردي، اقترحتُ احتمالية أن تكون هذه النصوص موجهةً لجمهورٍ جديدٍ من مستهلكي التاريخ لهم خلفياتٌ ثقافيةٌ وتعليميةٌ مختلفةٌ عن جمهور العلماء الأصلي، ونعني هنا أفراد عائلات المماليك. وبالمثل تناقش نيلي حنّا التأريخ في مصر في العصر العثماني، فتشير إلى أن لغته وأسلوبه ومضمونه «**جعلته في متناول جمهورٍ أوسع... فالأشخاص الذين ارتبطوا بقراءة الكتابات التاريخية أو سماعها قدروا التواريخ التي احتوت على قدرٍ من التسلية**»[109]. وتؤيد حنّا هذا النقاش الخاص بشعبية التاريخ في مصر في العصر العثماني بدليليْن مباشريْن لم يتوافرا في مصر في العهد المملوكي. فأولاً يُعدّ عدد الكتب التاريخية، التي كان يملكها غير العلماء في القاهرة في مطلع القرن الثامن عشر أحد الدلالات على شعبية التاريخ كما وضّحت التركات (سجلات حصر الإرث). وثانياً، شهادة الرحالة في مصر حول الاهتمام الشعبي بالتاريخ وأدائه أمام العامة. وتستشهد حنّا، في هذا السياق، بتأريخ العالِم محمد بن عبد المعطي الإسحاقي المنوفي (المتوفى سنة 1650) الذي درس مع علماء بارزين في مسقَط رأسه وفي القاهرة. يرصد كتابه «*لطائف الأخبار الأُوَل في من تصرف في مصر من أرباب الدول*» تاريخ مصر منذ الفتح الإسلامي وحتى عام 1623، ويجمع التأريخ السرد التاريخي مع النوادر المسلية التي تضمَّن بعضها «**تفاصيل جنسيةً وفاحشةً**». تقترح حنّا أن هذا التأريخ كُتب بهدف التسلية؛ أي ليكون عملاً شعبيّاً. وقد كان تاريخ الإسحاقي شعبيّاً كما تعكس النسخ الكثيرة الباقية من الكتاب[110].

مع أن تأريخ الإسحاقي رصد تاريخ الأحداث، التي وقعت قبل مولد المؤلف، فقد ألّف المؤرخون في مصر العثمانية تواريخ أحداث معاصرة أيضاً، وكتبوا بعضه شِعراً أو نثراً مُقفّى، وهو الصيغة اللغوية المفضلة للإلقاء الشفهي للسرد الدرامي[111]. ولم تكن اليوميات التي تأثرت بالمؤلفين المتصوفة شائعةً في مصر، حيث سيطر على كتابة التاريخ آنذاك «تأريخ السلطان-الباشا»[112]، وهو مصطلحٌ استخدمه بي. إم. هولت (P.M. Holt)، ثم أعادت جين هاثواي (Jane Hathaway) صياغته، ليصبح «تأريخ الباشا»[113]. وزوّدت مدة حكم الولاة، كلاً على حدة،

الهيكل العام «لتأريخ الباشا» المصري:

> شكّل كل حكم لوالٍ نوعاً من الترجمة المحدودة، حيث بدأت كل منها بتاريخ تولي الحاكم لمنصبه، وتاريخ عزله، وغالباً ما ختمت بمآثره؛ أي العمائر التي خلّفها وراءه في مصر. وفي بعض الحالات، يصف المؤرخ بإيجازٍ الصفات الجسدية للباشا[114].

يشبه هذا إلى حدٍّ كبيرٍ تأريخ أحد الجنديين، العبد، حيث شكّلت فترة الحكم لحكام دمشق الهيكل العام للتأريخ. ويتضح هذا التشابه في حقيقة أن مصر في العهد العثماني شهدت تطوراً مهماً إذ أن «الشعب» شارك في الإنتاج التاريخي، فكان هذا مظهر التواريخ التي كتبها الجنود وليس العلماء أو موظفي الدولة. لقد كتُبَت هذه التواريخ جميعها بالعامية - وتتأكد الأهمية الأدبية المتزايدة للعامية في مصر في تلك الحقبة بفضل ظهور عدد من المعاجم التي تم إنتاجها[115]- كما تحتوي على وصفٍ لشهود عيان. وكان رائد «مدرسة الأجناد»، كما أطلق عليها محمد أنيس، زُنبُل الرمّال (كان حياً عام 1552)، وقد كتب عملاً شعبيّاً موضوعه الاحتلال العثماني عنوانه «*تاريخ أخذ مصر من الجراكسة*»[116]. وفي القرن الثامن عشر كُتِبت خمسة أعمال تأريخ من هذا النوع -على الأقل- من قِبَل أعضاء فوج عزَبان، وتُعرف هذه المؤلفات مجتمعة «بتواريخ الدَمُرداشي»[117]. ولا يختلف مضمون هذه التواريخ عن مضمون «تواريخ الباشا» الذي تصفه جين هاثواي من حيث احتوائه على أحداثٍ سياسيةٍ، وظواهر طبيعيةٍ، وتراجم، وعجائب، وحكاياتٍ، ومُشاهداتٍ شخصية[118]. ويمكننا تخمين الجمهور المحتمل لأعمال التأريخ تلك بفضل ملحوظة عبد الوهاب بكر: «**احتوت جميعها على نوع من النوادر التي يبدو أنها كانت تُحكى للتسلية في المقاهي لتعزيز سمعة عددٍ من الشخصيات البطولية المذكورة في التأريخ**»[119]. بعبارةٍ أخرى، كانت لغة هذه التواريخ ونبرتها السردية ومضمونها صدًى للسيرة الشعبية، إذ كانت المصدر الرئيس للترفيه آنذاك. وبينما يمثل تأريخ العالِم الذي كتبه الإسحاقي على وجود جمهور شعبي، يمثل تأريخ الأجناد في القرنين السابع عشر والثامن عشر إسهام الشعب في التاريخ على مستويي الاستهلاك والإنتاج[120].

إذن، يظهر التأريخ في فضاء العامة في مصر في العهد العثماني، ويتحول إلى مادةٍ ثقافيةٍ لم تستهلكها النخبة المتعلمة فقط بل عامة الجمهور أيضاً. ومن الواضح أن تأريخ الأحداث المعاصرة قد تطور كثيراً من أصوله كمذكرات- تأريخ كتبها العالِم بالعربية الفصحى لجمهوره المُقرّب والمحدود، أو ذيل لتأريخ اشتق مشروعيته من ارتباطه بمشروعٍ موثوقٍ مبكرٍ أنجزه

العلماء. وينبغي القول إن عدداً قليلاً جداً من الذيول كُتِب بعد القرن السادس عشر، إلا أن إنتاج تأريخ الأحداث المعاصرة كان وفيراً[121]. ويتحدث المؤرخ كشاهد عيان يصور الأحداث بصوته العاميّ. لم يعد استهلاك التأريخ حِكراً على العلماء الذين يدرسون التاريخ، أو حتى على المؤرخين من غير طبقة العلماء، مثل الوسط المحدود المحيط بأفراد عائلات المماليك، أو- كما هو الحال مع اليوميات التركية ويوميات بلاد الشام - الدائرة المُقربة من الأصدقاء والمتصوفين، بل بات جزءاً من الثقافة العامة بلغتها العامية، حيث صار يستهلكه العوام في المقاهي إلى جانب الشيشة وفنجان القهوة.

بلاد الشام في القرن الثامن عشر: وصول مُحْدَثي الكتابة

كتب ابن طولون في تأريخه: «**لا ينبغي لأحدٍ عنده شيءٌ من العلم أن يُضيع نفسه**»[122]. في القرن الثامن عشر، استجابت لنداء ابن طولون منظومةٌ من الأفراد لا مثيل لها، بعضهم لم يمتلك -بالتأكيد- سوى مقدارٍ محدودٍ من المعرفة طبقاً لمعايير العلماء، لكنهم لم يسمحوا بأن يتم نسيانهم. وحين وصل تأريخ اليوميات إلى بلاد الشام في القرن الثامن عشر كان قد مرّ بتغييراتٍ جعلته أكثر مرونةً، مما مكّن غير العلماء من الاستحواذ عليه. وهكذا، وجب الآن على من أراد تأليف تأريخ أن يتمتع بمؤهليْن فقط؛ القدرة على القراءة والكتابة هي المؤهل الأول بالطبع. مع أنه لا توجد دراسةٌ حاسمةٌ حول التعليم في بلاد الشام في القرن الثامن عشر، فقد منحتنا الدراسات المتعلقة بسجلات التركات التي توافرت في مطلع القرن الثامن عشر في دمشق بعض الدلالات على مستوى استهلاك الكتب في المدينة. لم يكن امتلاك الكتاب حِكراً على العلماء أو الأثرياء، لكنه اشتمل على مجموعة محدودة من التجار والخيّاطين والدبّاغين والعطّارين والحلوانيين والحلّاقين[123]. ولم يكن التعليم، الذي تلقاه بعض الأشخاص الذين لا علاقة لهم بمهن المتعلمين، أمرا جديداً في السياق الحضري الإسلامي. لقد شكّلت مجموعةٌ محدودةٌ من الفقهاء الأميين لفترةٍ طويلةٍ جزءاً من سكان المدن مثل القاهرة ودمشق.

أما المؤهل الثاني لكي يصبح المرء مؤرخاً لليوميات فهو أن يكون المؤلف -ببساطة- شاهداً على الأحداث التي تدور في محيطه المباشر. لم يعد المؤرخ بحاجةٍ إلى دراسة التواريخ التي كتبت قبله، أو إلى ربط عمله بمن سبقه من العلماء، فسلطته هي صيغة المتكلم الخاصة به، ولم يعد المؤرخ

-أيضاً- بحاجةٍ إلى دراسة عميقة ليصبح ضليعاً في اللغة العربية الفصحى، فالتأريخ تحرر من الالتزام «بالعربية الصحيحة»، وكان من المقبول أن يُكتب بأي درجةٍ من العامية يختارها المؤلف. لقد تجاوز مضمون هذا النوع الأدبي، منذ أمدٍ بعيدٍ، أخبار الحُكام والعلماء، فبات يحتوي على تقارير عن الظلم الواقع على العوام، ومعجزاتٍ، وعجائب، ونوادر حول موضوعات جنسية وأخرى فاحشة، وقيلولة ما بعد الظهيرة، ووجباتٍ شهيةٍ. وأدى التركيز على الفرد الناتج عن تجربة الشخص العادي المتصوف إلى أن أصبح المؤلف والأحداث اليومية التي يعيشها موضوعاً صالحاً للتأمل والتفسير تماماً مثل المعارك العظيمة ونهوض سلالاتٍ معينة وسقوطها. بعبارةٍ أخرى، أصبح التأريخ الآن نوعاً أدبيّاً مرناً، يسمح لأي شخصٍ يرغب في أن يصبح مؤرخاً بالانضمام لمشروع التأريخ.

بات التأريخ متاحاً لأيٍّ شخص قادر على الكتابة، ويستطيع أن يؤلف كتاباً ليصبح من مُحْدَثي الكتابة. وإذا كانت الظروف الاجتماعية وراء تحفيز الأفراد الذين ارتقوا إلى طبقةٍ اجتماعيةٍ أرفع ومنْحهم الثقة الكافية، فإن الشكل الأدبي للتأريخ، مثلما ظهر في القرن الثامن عشر، سهّل على مُحْدَثي الكتابة أن يؤلفوا أعمالاً في هذا النوع الأدبيِّ تحديداً. لقد منحت الظروف الاجتماعية القادرين على القراءة من غير طبقة العلماء درجةً معينةً من السلطة، إلا أن مستوى السلطة المتقلص، الذي تطلّبه هذا النوع الأدبي، جعله مناسباً للاقتحام من قِبَل الأشخاص ذاتهم. ولكي نعبر عن هذه الفكرة بلغة «السوق» نقول: إن العرض المتزايد للسلطة في المجتمع يقابله انخفاض الطلب على السلطة في النوع الأدبي ذاته.

يرتبط كل تأريخٍ درسناه في هذا الكتاب -بطريقةٍ معينةٍ- بعوامل متنوعةٍ، وهي جزءٌ من أصول التأريخ التي تتبعناها حتى وصلنا إلى تأريخ اليوميات. يندرج تأريخ الجنديّيْن حسن آغا العبد وحسن بن الصديق تحت التقليد الفرعي للتأريخ المعروف بالتأريخ العسكري، الذي تعود جذوره، من وجهة نظر الاستهلاك، إلى تأريخ ابن الدواداري في القرن الرابع عشر، ومن وجهة نظر الإنتاج، إلى تأريخ ابن زُنبُل الرمّال في القرن السادس عشر، وصولاً إلى تواريخ الدمرداشي بمصر، وتمثل فترات الحكم لحُكام دمشق الهيكل العام المؤقت لتأريخ العبد، تماماً مثل «تأريخ الباشا» في مصر. كانت لغة العبد، على غرار نظرائه المصريين، عاميةً على نحوٍ علني، لكن الاختلاف الذي يميزه عن المدرسة المصرية يتلخص في أن العبد لا يقدم تفاصيل فيما يتعلق بالأحداث العجيبة المدهشة واللافتة للنظر، فهو مهتمٌّ بالأحداث السياسية والعسكرية في المقام

الأول، ونظرته الاسترجاعية الماسحة للأحداث المحيطة بحياته، جعلت من تأريخه تاريخاً يمثل صيغة المتكلم - الأنا - في مواجهة العالم. أما صوت المؤلف في تأريخ ابن الصديق، على النقيض من العبد، فغائبٌ تقريباً، لكن أسلوبه الدرامي المُسلّي يشير إلى جمهورٍ شعبي. وعلى الرغم من أن تأريخه لا يكتسب هيكله العام من فترات حكم الحُكام، فإن إصرار المؤلف على التركيز على الأمور العسكرية والسياسية، بما فيها المِحن التي واجهها الحكام الدمشقيون والانتصارات التي حققوها، يجعل تأريخه قريباً من تأريخ نظرائه المصريين.

ويعد التأريخ المعاصر للرّكيني الأب والابن أول عملٍ، بل العمل الوحيد في تاريخ كتابة التأريخ العربي الإسلامي يكتبه مزارعان. ومن المهم جداً بالطبع أن المزارعيْن ينتميان لإقليم ريفيٍّ اشتهر تاريخيّاً بالمدارس وبثقافة العلم[124]. بالإضافة إلى ذلك، هو أول تأريخ يومي ظهر من التقليد الشيعي في جبل عامِل، على الرغم من وجود عُرف لسير العلماء الذاتية هناك. ويتضح لنا -أيضاً- أنه قبل تأريخ الرّكيني الابن والأب لم يُظهِر مواطنو جبل عامِل اهتماماً بالأنواع الأدبية التاريخية باستثناء التراجم[125]. وهكذا، يمثل تأريخ الركيني توسعاً مزدوجاً في النطاق العام لتأريخ الأحداث المعاصرة: توسعاً باتجاه مجموعةٍ جديدةٍ من المجتمع (المزارعين في الريف)، وباتجاه مجتمعٍ إقليميٍّ طائفيٍّ جديدٍ (شيعة جبل عامِل).

يعكس محتوى تأريخ الرّكيني الأب والابن هذين العالَمين الجديديْن، فعلى سبيل المثال نجد -من ناحيةٍ- اهتمام المزارعيْن بالمقام الأول، بالمحاصيل والطقس[126]، ومن ناحيةٍ أخرى نجد تأكيداً متكرراً لدى شيعة جبل عامِل على هويتهم المحلية الطائفية. وبفضل تأريخ الرّكيني، أصبح التأريخ المعاصر ميثاقاً طائفيّاً. وعلى الرغم من أن شيعة جبل عامِل استطاعوا، في نهاية المطاف، إبان القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، إنتاج مجموعةٍ كاملةٍ من الكتابات التاريخية التي عبّرت عن هويتهم، فإن أيّاً من هذه الأعمال التاريخية لم يكتبها مزارعون[127].

لقد أخطأ ميخائيل بُريك عندما قال: إنه لا توجد أعمالٌ تاريخيةٌ في دمشق سبقت تأريخه[128]، لكن بالطبع لم يكن هذا ما عناه، فقد تحدث بُريك -غالباً- كقسيسٍ من طائفة الروم الأرثوذكس، وكان محقّاً في تأكيد أنه لم يكتب أي مسيحيٍّ دمشقيّ يوميات قبله. فحتى تلك اللحظة، اهتم المؤرخون المسيحيون بتاريخ الكنيسة ورجالها، ولكن من خلال استحواذه على نوعٍ أدبيٍّ تاريخيّ، كان حتى تلك اللحظة مُلكية الغالبية (أي المسلمين)، وضع بُريك تاريخ مجتمعه داخل الفضاء السلطانيّ، على النقيض من الفضاء الكَنسيّ؛ أي داخل الفضاء ذاته، حيث تشكل وعاش المجتمع

الإسلامي. وقد نصّب بُريك نفسه شاهد عيان وقاضياً لكل ما نقل، وهذا المنصب احتله المسلمون لوقتٍ طويل في علم التأريخ العربي، وموضوع تأريخه -تحديداً- هو صراع مجتمعه من أجل العيش داخل فضاء أوسع من الفضاء الكنسيّ. يشكل تدخل بُريك في كتابة التأريخ توسعاً جذرياً في خطاب التأريخ والخطاب المسيحي في بلاد الشام في الوقت ذاته. لقد أعلن «*تاريخ* دمشق» لبُريك بداية سلسلةٍ من التواريخ المعاصرة التي تعكس على -وجه الخصوص- وعياً مسيحيّاً طائفيّاً جماعيّاً.

من ناحيةٍ أخرى، يُعد تأريخ الدّنفي مثالاً على نوعٍ أدبيٍّ فرعيٍّ راسخ من أنواع تأريخ الأحداث المعاصرة، الذي يُعنى بتسجيل الكاتب للأحداث اليومية العادية التي وقعت في حياته وحياة مخدومه. ويعود تاريخ هذا النوع الأدبي الفرعي، مثلما رأينا سابقاً، إلى زمن كتّاب بلاط صلاح الدين على الأقل، أولئك الكتاب الذين أدركوا -بوضوح- أنهم يعيشون زمناً استثنائيّاً، ويخدمون قائداً استثنائيّاً حارب الهجمات الأجنبية من أجل الحفاظ على استقلال أتباعه. وبمقياسٍ مغايرٍ تماماً، كان ذلك واقع الحال بالنسبة للدنفي ومخدومه مصطفى بيك طوقان، الذي عدّه المؤرخ بطلاً يفاوض السلطنة العثمانية للحفاظ على استقلال نابلس الجزئي، ويتصدى لهجمات الظاهر العُمَر. والأمر اللافت المتعلق بتأريخ الدنفي، من حيث الشكل والمضمون، أنه لا يرتبط، بأي طريقةٍ كانت، بأشهَر كتاب تأريخ باللغة العربية في تقليد الأعمال السامرية؛ أي «*كتاب التاريخ*» لأبي الفتح. يصف هذا الكتاب التاريخ الكوني للسامريين منذ الخليقة حتى ظهور الإسلام، ولا بد أن هذا الكتاب كان -بلا شك- مألوفاً عند مثقف مثل الدنفي. يتبنى الدّنفي هذا النوع الأدبي، ولولا المرة الوحيدة التي يذكر فيها عيد الفصح السامري لما أدركنا أن المؤلف لم يكن مسلماً. ولكن، يمكن أن يُعزى اختلاف الدنفي -جزئيّاً أيضاً- إلى أن «تأريخ المخدوم»، مثل تأريخ الدّنفي الذي أُلّف بهدف دعم مصطفى بيك طوقان، لا يسمح بإبراز صوت المؤلف بالدرجة نفسها، ويُعدّ تأريخ الدنفي أول عمل وآخر عملٍ من نوعه في كتابة التأريخ السامري أُلف بالعربية.

دعونا الآن نتحدث عن العمل الوحيد، في عينة الدراسة، الذي لا يُعد تاريخاً: أعني مذكرات المكّي. يتبع نص المكّي، من حيث الترتيب الزمني، اليوميات. في الواقع، يُعد نص المكّي أكثر نصٍّ «يومي» من بين النصوص التي درسناها. فعلى غرار نص ابن طوق في مطلع القرن السادس عشر، لا يبدو أن يوميات المكّي مُوجّهةٌ لجمهورٍ بعينه، لكنها كُتِبت حصراً لاستهلاك المؤلف.

ويختلف نص المكّي -تماماً- عن نصوص العينة، ويُعزى ذلك إلى شكله العام، فهو لا يختار أحداثاً مميزةً بعينها فيؤرخها، بل إنه يخلو من أي سردٍ. ويتسم نص المكي بخاصيةٍ وثائقيةٍ تقريباً، لعلها تخبرنا بالكثير في ضوء ارتباط المكّي الواضح بالمحكمة. ففي حين يضفي الحلّاق ابن بدير، كما سنرى لاحقاً، على اليوميات الأجواءَ الدافئة التي تميز السيرة المحكية، يشبّعها المكّي كاتب المحكمة بنبرةٍ باردةٍ وموجزةٍ وأرشيفيةٍ. في يوميات/ أرشيف المكّي، يؤدي المؤرخ دور المحكمة بنفسه. وبينما يعتلي منصة المؤلف/ القاضي، يسجل المكّي وأحياناً يُصدر أحكاماً موجزةً على الأحداث الدائرة في حِمص. فالمكيّ هو السلطة الوحيدة في تاريخ يومياته، ويمثل محكمة التاريخ كاملةً؛ إنه الشاهد والقاضي والمتفرج.

مع وصول مُحْدَثي الكتابة المختلفين إلى ميدان كتابة التأريخ، هل يمكن أن نعد كون ابن كنّان آخر عالم كتب تأريخاً في بلاد الشام محض مصادفة؟ وسواء أكانت مصادفةً أم لا، فقد ترك العلماء منصة تأْريخ اليوميات، لكنهم على ما يبدو، تركوا الباب مُوارباً لفئات أخرى من الأقليات والعوام ليدخلوا. كان ابن بدير، حلّاق دمشق، أحد هؤلاء الذين قرعوا الباب، وقد عكس تأريخه -كذلك- تركيزاً على الأحداث اليومية في الوقت الحاضر. ويُعد تاريخ ابن بدير أكثر تعبيرٍ بليغ متوفرٍ لدينا عن شعبية تأريخ اليوميات في التقليد العربي الإسلامي. فدعونا الآن نعود للحديث عن تأْريخ الحلّاق، والسياق الذي كتب فيه تأريخه، ألا وهو دكان الحلّاقة.

الفصل الخامس

حيّزه الخاص:

«تاريخ» حلّاق دمشق

قُمْ واعتبِرْ في أمورِ الدهْرِ وانْفَكَّرْ
واعملْ على حسبِ عقلكَ كي لها تذكرْ[1]

ابن بدير

لم يسبق ابن بدير إلى الكتابة أي شخص مارس مهنة الحلّاقة من قبل[2]. واللافت في قرار ابن بدير لا يتعلق باسترجاع الحلّاق للذكريات، بل في اختياره شكلاً لهذه الذكريات، وهو -تحديداً- التأريخ؛ أي الشكل الأدبي الذي ابتدعته وخلّدته نخبة العلماء. والأسئلة التي تتبادر إلى الذهن مباشرةً عند دراستنا لكتاب الحلّاق هي: لماذا يستحوذ ابن بدير على هذا النوع الأدبي العالِم لحفظ ذكرياته؟ وكيف قام ابن بدير بهذا الاستحواذ؟ هل يُعد تأريخ الحلّاق مجرد تقليدٍ لشكلٍ معرفيٍّ جديرٍ بالعلماء؟ أو هل ينتفع من أنواع تذكارية وسردية أخرى كتبها غير العلماء؟ بعبارة موجزة: ماذا يفعل الحلّاق بالتأريخ، وماذا يفعل التأريخ للحلّاق؟

حين أحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، سأبين كيف استطاع حلّاق الشعر، ومُشذّب اللحية، والمُطهّر تزيين النوع الأدبي المعروف بتأريخ اليوميات وتصفيفه، الذي كان حِكراً على النخبة لتحقيق غاياته. يستكشف هذا الفصل جوانب متعددةً من تاريخ الحلّاق، مثل: استغلاله مضمون التأريخ المألوف، واستخدامه المحدد لصيغ اللغة مثل السجع والشعر، وترويضه أنماط اللّغة، حيث ارتبط الحلّاق بمفاوضاتٍ لغويةٍ بين العربية الفُصحى وعاميّة بلاد الشام. والجدير بالذكر أن معالجة الحلّاق للجوانب الأدبية واللغوية للنص تسمح ببعض التخمين فيما يتعلق بجمهور الحلّاق المقصود أو الضمني.

يهدف هذا الفصل إلى توضيح كيف يُطعّم الحلّاق نص التأريخ، الذي كتبته النخبة، بعناصر من السيرة الشعبية المحكية، لجَعْل تأريخه مألوفاً لجمهوره الخاص. ويُعيد هذا التطعيم تقييم

الأخلاقيات والأجندة السياسية المتضمنة في شكل التأريخ، فيُحوله من نوعٍ أدبيٍّ هدفه فرض النظام إلى نوعٍ يثير الجدل والمعارضة، حتى وإن لم تكن معارضته ثورية. وفي الوقت نفسه، يجعل الحلّاق نفسه بطلاً للنص، أو فاعلاً ذا إرادة داخل الواقع اليومي في آنه ومكانه.

حتى نُقدّر تكييف الحلّاق شكل تأريخ اليوميات من الضروري أن نزور المشهد الأدبي العربي، لندرس نماذج أخرى كانت متوفرةً لابن بدير، اختار ألّا يستخدمها. آمل أن أوضح، عبر مقارنة الأنواع الأدبية المختلفة وسياستها، أن نوايا ابن بدير من وراء التأليف كانت جدية؛ فقد كان «التذكّر» و«التفكّر»، اللذان عدّهما الحلّاق مكوّنَي التاريخ (في الشعر المقتبس في افتتاحية الفصل)، أمريْن جديين لا يستهان بهما، وسنرى كيف تشير هذه الجدية إلى موقف ابن بدير الأخلاقي والسياسي.

وأخيراً، أنتقل من التحليل الأدبي لكتاب ابن بدير إلى خصائصه المادية. فبحكم أن تأريخ ابن بدير بقي حتى يومنا هذا في مخطوطةٍ واحدة وحيدة عنوانها «*حوادث دمشق*»، فإنني سأحاول دراسة المخطوطة بحثاً عن دلائل على تلقي الجمهور لتاريخ ابن بدير، وعن مُستخدميه، وقُرّائه، ومُلّاكه المحتملين.

النصوص

علينا أن نتذكر أن نص التأريخ الذي استخدمناه في هذه الدراسة ليس النسخة التي نقّحها محمد سعيد القاسمي نهاية القرن التاسع عشر، لكنها مبنيّةٌ على المخطوطة النادرة التي لم يطرأ عليها أي تغيير أو حذفٍ. ويجب أن نذكر، مرةً أخرى، أن المخطوطة التي ندرسها هنا، على غرار النص المُنقَّح، لا تحتوي على افتتاحية أو خاتمة، وتغطي السنوات ذاتها بالضبط: 1154–1175 للهجرة، أي (1741–1762 للميلاد).

وما دام هدف هذا الفصل تحديد خروج ابن بدير وانحرافه عن الأشكال الأدبية، التي استخدمها العلماء، وتفسيرهما، فمن المفيد أن نقدم تأريخاً ألّفه عالمٌ لنقارنه بتأريخ ابن بدير لنتمكن من تحليله وتقييمه. ولعل تأريخ ابن كنّان – وهو من العلماء الذين عاصرهم ابن بدير، ويمثل العالِم بالمعنى الحقيقي للكلمة – يعد نقطةً ملائمة لنبدأ دراستنا المقارنة. عنوان تأريخ ابن كنّان هو: «الحوادث اليومية لتاريخ أحد عشر وألف وميّة» [للهجرة]، ويغطي الأعوام 1699– 1740م، وقد كان ابن كنّان، على النقيض من ابن بدير الذي يعد تأريخه –على ما يبدو– نشاطه التأليفي

الوحيد، عالِماً وافر الإنتاج، وماهراً وضليعاً في اتباع نهج التأليف وثقافته الخاصة بالعلماء.

في دكان الحلاّقة

رأينا مدى أهمية موقع دكان الحلّاق في قلب دمشق المدينة المسورة. أما وجود ابن بدير داخل هذا الدكان فهو على القدر نفسه من الأهمية. لم يكن قص الشَّعر وحلق اللحى امتيازاً حِكراً على العلماء، بل تمتع به جميع الذكور تقريباً في المدينة. كان دكان ابن بدير مكاناً مفتوحاً مُتاحاً للجميع، حتى الفقراء[3] وغيرهم ممن انحدروا من خلفياتٍ اجتماعيةٍ متباينة، فكلهم وجدوا في دكان الحلّاقة متسعاً لهم حيث التقوا وتبادلوا الأخبار والآراء (غالباً حول الأمور السياسية) والإشاعات[4]، وفي الواقع، ارتبط دكان الحلّاقة، على مستوياتٍ متباينةٍ، بالمقهى، وغالباً ما أدى الدور ذاته، ففي دمشق على سبيل المثال، كانت بعض دكاكين الحلّاقة تقع بجانب المقاهي[5]، أما في إسطنبول، فكانت دكاكين الحلّاقة بديلاً عن المقاهي التي أغلقتها السلطات لما عدّته أنشطةً تحريضيةً[6]. كان الارتباط بين المؤسستيْن (المقهى ودكان الحلّاقة) وثيقاً، إذ كانت تصدر -أحياناً- أوامر بإغلاقهما سوياً في نص الأمر السلطاني نفسه[7].

لكون المقهى مكاناً للترفيه وتبادل الأحاديث بالدرجة الأولى، فقد كان منصةً لسرد الحكايات التي تجسدها السير، وتأدية الموسيقى والرقص ومسرحيات خيال الظل[8]. ورغم احتقار نخبة العلماء وغيرهم من مدنيين رفيعي المستوى للمقاهي، فقد كانت هذه المقاهي تؤخذ مشهداً أو موقعاً للأحداث في أدب الثقافة الرفيعة. فعلى غرار الحانة (في شعر أبي نواس مثلاً)، اتخذ المقهى مقراً للقاءات العُشّاق في شعر الغَزَل في تلك الحقبة[9]. ومع أنه من الصعب التحقق مما إذا كانت الأنشطة ذاتها تُمارس داخل دكان الحلّاقة، كما هو الحال مع مؤسستها الشقيقة، فيمكننا القول، بثقةٍ، إنّ دكان الحلّاق كان الموقع الذي تقاطعت فيه خطابات ثقافية متعددة، حيث جلس القيّمون على النماذج النصية الأدبية الجديرة بالعلماء - بلحاهم التي شُذِّبت للتّو، إلى جانب من امتهنوا سرد النماذج الشعبية المحكية. وعند هذا التقاطع تحديداً، وفي هذه البؤرة التي جمعت بين الأشكال الخطابية والاجتماعية المتباينة وحتى المتعارضة، وُلِد وتشكّل تأريخ الحلّاق.

التأريخ في مقابل السيرة

يُشتق جذر أحد المصطلحات العربية المستخدمة لوصف السرد، بمحض المصادفة، وإن كان على نحوٍ ملائم أيضاً، من مجموعة الأنشطة الخاصة بالحلّاق: فالفعل «قصّ» الذي يعني قطع أو شذب بالمقص أو قلّم، يعني -كذلك- سرد قِصّة. وقبل استكشاف تاريخ الحلّاق دعونا نقارن نموذجيْن سرديْن تذكاريْن «قصّ» الحلّاق حكايته منهما، وتقاطعا داخل دكانه: التأريخ والسيرة[10].

لنبدأ بالنوع الأدبي الذي ينتمي إليه كِتاب الحلّاق بوضوح وهو التأريخ. التأريخ هو سرد أحداثٍ «حقيقيةٍ» مرتبةٍ زمنياً. لا توجد حبكةٌ في هذا السرد (أو على الأقل هكذا يبدو الأمر)، لذلك لا يصل السرد إلى خاتمة، بل يتوقف ببساطة (بتوقف الزمن الذي يغطيه التأريخ)[11]. ويُعَدّ تسجيل الأحداث بتواريخ وقوعها السمة الرئيسة المميِّزة للتأريخ. وبحكم أن المرجع الزمني أي السنة الهجرية تحدد ميلاد الدولة الإسلامية وتقيس استمراريتها، نجد أن الهدف الرئيس من تأليف التأريخ هو مأسسة النظام السياسي الإسلامي وتخليده[12]. لقد كان لدى العلماء أسباب عديدة للاعتراف بالجميل تجاه النظام، ولاسيما أنه دعم هويتهم ودورهم كمحافظين على الشرع ورقباء الأخلاق على المجتمع[13]. لذلك، من المتوقع أن يكون مضمون التأريخ متعلقاً بالدولة وموظفيها واهتماماتهم.

وبحكم أن مؤلفيه من العلماء، كان من الطبيعي أن يرتبط التأريخ بعلاقةٍ مع العلوم الدينية، وخاصةً علم الحديث، وسلاسل الإسناد، وطرق نقله عبر الأجيال[14]. وهذا الارتباط مهم لدرجة أن بعض الأنواع الأدبية، التي سنتطرق إليها، لاحقاً في هذا الفصل، تشكّل محاولات معاكسة أو مشاكسة لهذا الارتباط.

تُعد الفصحى اللغة المناسبة للتأريخ، على الرغم من أن بعض اللهجات العامية كانت تنجح -دائماً- في التسرب إلى النص، وخاصةً إبان العهد المملوكي. ولكن لم يحل استخدام العامية في هذه النماذج الأدبية، التي كتبها العلماء، دون لوم أو تحدّ. أما فيما يتعلق بظروف نشره وتوزيعه، فقد كان التأريخ يُقرأ جهراً، والاحتمال الأكبر أنّه كان يُقرأ أمام جمهورٍ محددٍ، وعادةً ما كان هذا الجمهور مجموعةً من العلماء.

ينبغي أن نعيد تأكيد خاصية التأريخ التي تسمح بتمركز النص حول المؤلف وبروز صوته، مثلما هو الحال في تواريخ القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويبدو أن التأريخ بات يعكس قدراً

أعظم من الوعي بالذات، وغالباً ما تتخلله صيغة المتكلم. لا تُعبّر هذه الصيغة عن «أنا» المتكلم بالمعنى الحديث، كما أنها لا تعبر عن السيرة الذاتية للمتحدث بوجهٍ مُتعمدٍ، لكنها تشير إلى وعيٍ قويٍّ بأن الأحداث تدور حول الذات.

أما عن الشكل الآخر الذي نحن بصدده، فهو «السيرة». المصطلح مشتقٌّ من الفعل «سار»، ويعني «اجتاز أو عبر» أو «سافر»، فالسيرة قصّة عبور شخصٍ ما الحياة، أو سفره فيها (أي قصة حياته). وعند معظم القُرّاء، يستدعي هذا المصطلح مباشرةً سيرة النبي محمد[15]. غير أن اهتمامنا ينصب، في هذه الدراسة، على السِّيَر الشعبية لأبطالٍ آخرين؛ أشهرهم الظاهر بيبرس؛ السلطان المملوكي المعروف بانتصاراته العسكرية الفذة ضد الصليبيين والمغول، وسيف بن ذي يزن؛ الملك الحميري الذي أنهى حُكم الأحباش في اليمن قبل الإسلام، وأبو زيد الهلالي؛ بطل قبيلة بني هلال الذي عُرِف بذكائه، وعنترة بن شداد؛ الشاعر الجاهلي المعروف[16]. والسيرة الشعبية وصفٌ خياليٌّ لحياة شخصياتٍ تاريخيةٍ حقيقيةٍ، عادةً ما تكون من الذكور. تقدم السيرة، كما هو متوقعٌ عموماً من هذا النوع الأدبي المعروف بالملحمة، سرداً تستطيع فيه الشخصية الرئيسة التغلب على ظروفٍ قاهرةٍ على نحوٍ استثنائي، ثم تظهر في صورة البطل. وبالمثل، تمثل السّير الأولى لحياة النبي محمد، المعروفة بالسيرة النبوية والمغازي[17]، «**الملحمة الأخلاقية التاريخية لحياة النبي وكفاحه البطولي لتأسيس المجتمع الإنساني الذي يهتدي بالتعاليم السماوية**»[18]. بعبارةٍ أخرى، عدّ المسلمون الأوائل النبي محمد بطلاً بالإضافة إلى خصاله الأخرى. ولكن، سرعان ما ثبتت صور النبي عندما دونت سيرته في النصوص والتواريخ، فرسخت واكتسبت مكانةً مرجعية[19]. في السيرة الشعبية، تدفع مجموعة أدوار منمّطة ومحددة -سلفاً- بالبطل بعيداً جداً عن الشخصية التاريخية الفِعلية التي تسعى الملحمة إلى سرد سيرتها. وبصرف النظر عن ذلك، لا ينصب اهتمامنا -بالدرجة الأولى- على الأصالة التاريخية لشخصية البطل بقدر ما نهتم بالسعي وراء فكرة مقصدية تخليد الذكرى[20]. بعبارةٍ أخرى، تكمن النقطة المهمة هنا في أن السيرة، على غرار التأريخ وعلى النقيض من أشكال السرد الأخرى، مقصدها تذكاري.

تمتاز السيرة الشعبية بغياب المؤلف، وهي تُحفَظ أو تستقر في الذاكرة الجماعية. وبحكم الطبيعة الشفهية المحكية للسيرة، نجد أن مادتها مرنة ومتغيرة وتراكمية[21]. كانت السيرة تُسرد أو تُغنّى شِعراً أو نثراً من ذاكرة الحكواتي أمام جمهور عام. أما لغة السيرة فوصفت بأنها «عامية مفصّحة»؛ أي «لغة عامية... تحتوي على كثير من الكلمات والعبارات المرتبطة عادةً بالفصحى»[22]. إذن،

السيرة الشعبية كنوع أدبيٍّ أدائية بالدرجة الأولى، وتعتمد على النقل الشفهي، فقد كانت تُغنى أو تُسرَد في الشوارع والمقاهي، وربما في دكاكين الحلّاقة أيضاً.

تاريخ الحلاق

كتب ابن بدير نصّاً احتوى، مثل أي تأريخٍ عادي ألّفه عالمٌ، على سردٍ لأحداثٍ حقيقيةٍ مرتبةٍ زمنيّاً طبقاً لتاريخ وقوعها. يستخدم الحلّاق كثيراً من الأدوات التي لا ترتبط بالتأريخ فقط، بل بأنواعٍ أدبيةٍ أخرى متعلقةٍ بكتابة التأريخ، مثل التضمين المتكرر لصوت المؤلف باستخدام عباراتٍ مثل «قال المؤلف»[23]، «وقال الرّاوي»[24]، أو صوت المتحدث المتواضع الذي يلتمس الشفقة، ويطلب من جمهوره أن يكون متساهلاً في الحُكم على عمله، لكونه مجرد «العبد الفقير» إلى الله[25]، أو تضمين النص بعض التراجم التي أثبتت، كما رأينا سابقاً، أنها ذات فائدةٍ اجتماعيةٍ بليغة للحلّاق. لقد احتوى تأريخ ابن بدير على الأدوات الأدبية المعيارية التي نتوقع وجودها في عملٍ ينتجه العلماء، وقد أعلن المؤلف بوضوحٍ أنه كتب تأريخاً[26]. ولكن، خلْف واجهة التأريخ يُقدّم حلّاقنا سيرةً ملحميةً.

فعلى الرغم من أن نص الحلّاق يُعدّ تأريخاً من حيث التنظيم والبُنية، فإن السيرة الشعبية الشفهية تتوارى في خلفية تأريخ الحلّاق، ففي ابتعاد نص الحلّاق عن النوع الأدبي المألوف، ألا وهو التأريخ الذي ألّفه العلماء، نجد التوتر بين النص الشعبي ونص العلماء، وبين النص المحكيّ والنص المكتوب، وبين «الخيالي» «والحقيقي». ولا تكشف المقارنة بين تأريخ ابن بدير وتأريخ العالِم الدمشقي ابن كنان التوتر الموجود في نص ابن بدير فقط، بل توضح -على نحوٍ أفضل- طبيعة استيلاء الحلّاق وتأثيره على شكل التأريخ الذي ميّز مؤلفات العلماء.

المضمون: «وكل شي صار منقلب»

لدراسة محتوى تأريخ الحلّاق سنبدأ من البداية؛ أي من النقطة التي يبدأ عندها التأريخ. سنفهم أموراً كثيرة إذا فحصنا -أولاً- افتتاحية تأريخ الحلّاق مثلما ظهرت في النسخة المنشورة التي نقّحها، كما يذكر القارئ، العالِم القاسمي. تبدأ هذه النسخة من النص بالفقرة التالية:

> وفي سنة 1154 [1741م] كان والياً بالشام الحاج على باشا من الأتراك، وذلك بعد مضي إحدى عشرة سنة من جلوس مولانا السلطان محمود خان بن السلطان مصطفى خان، أيد

الله عرش هذه الدولة إلى آخر الدوران[27].

تلك هي الطريقة الاعتيادية التي يبدأ بها العالِم تأريخه؛ يُعلن نظام العالَم (متمثلاً بالنظام السياسي)، ويدعو الله أن يحفظه. ولأن العلماء، الذين يشغلون مناصب رسميةً في المؤسسات الشرعية والعلمية والإدارية داخل السلطنة، هم المستفيدون من خدمات الدولة؛ فقد عبّروا عن شكرهم لواهبيهم النعم بمناشدة النظام السياسي في بداية مؤلفاتهم. بالإضافة إلى ذلك جعل المؤرخون العلماء نظام السلطنة أحد القواعد التنظيمية لنصّهم، فيبدأ ابن كنّان، العالِم وأقرب المعاصرين لابن بدير، تأريخه الحوليّ بعبارة تعلن وجود الدولة وهويتها، بل يكرر العبارةَ ذاتها في مطلع كل عامٍ من تأريخه ليرسخ النظام السلطاني[28].

لا تبدأ نسخة ابن بدير غير المنقحة بهذه الطريقة، فالبداية الأصلية لتأريخ ابن بدير تختلف -تماماً- عن الفقرة الافتتاحية في نص القاسمي المنقح، إذ يبدأ ابن بدير تأريخه على نحوٍ عاجل وطارىء وقلق خالٍ من أي شعورٍ بالالتزام تجاه السلطنة:

> وفي سنة أربعة وخمسين بعد الألف والماية كان أولها نهار السبت وأظهرت فيها الأعوام أنها في مدينة دمشق يظهر زلزلة عظيمة تتهدم فيها أماكن كثير وأن الرجال تقلب نسأ [هكذا][29].

إذن، يبدأ الحلّاق تأريخه متحدثاً بصوت العوامّ، الذي يرتفع كنذير شؤم متنبئاً بوقوع دمارٍ وشيك في دمشق، حيث ستنتج فوضى عارمة، ستجعل من الرجال نساءً. لا يتحدث تأريخ ابن بدير عن عالمٍ نُظِّم بدقّة «من الأعلى إلى الأسفل»، بل عن كارثةٍ وعنفٍ وفقرٍ وفوضى؛ أي أنه يتحدث، حقّاً، عن انقلاب في نظام الطبيعة.

لا يعني ذلك أن ممثلي نظام السلطنة، الذين يشكلون موضوعاً رئيساً (إن لم يكن الموضوع الرئيس) في تأريخ العلماء، لا يظهرون في نص ابن بدير، بل نجدهم في تأريخ الحلّاق بالتأكيد. غير أن دخول **«الأكابر»** و**«الأعيان»** و**«الباشا»** إلى نص الحلّاق، ليس لتخليد ذكراهم، أو الاحتفاء بإنجازاتهم، بل لاستجوابهم؛ يتحدث ابن بدير -بوضوح- باسم **«الأصاغر»**، أو **«العوام/الاعوام»**، أو **«الناس»**[30]. باسمهم يجعل ابن بدير رجالات الدولة عُرضةً للمساءلة بسبب حالة الفوضى العامة، ويوضح باستمرارٍ، إهمال المسؤولين وفسادهم وإخفاقهم في تحمل مسؤولية تنظيم الفضاء العام. على سبيل المثال، يقول ابن بدير:

> وكان قد كثر سب الدين وظلموا الأعوام ولم يكن أحد يسمع لهم كلام وكذلك حاكم الشام حضرة أسعد باشا والي الشام لا يعترض بأمر من الأمور قد تبدد نظام الجمهور... [والباشا] لا يحرك سكون بل نايم مع النايمون[31].

يمثل سبّ الدين وقمع العوام وجهين لظاهرة الفوضى التي يعزوها ابن بدير، دون تردد، إلى إهمال الحُكام وعدم اهتمامهم بشؤون الرعية. ولا تتجلى هذه الفوضى، وفقاً لابن بدير، في الطرق غير المنظمة فقط، بل في أسعار السلع التي لم يتم ضبطها، وكذلك في اختلال الأخلاق العامة. على سبيل المثال، يقول ابن بدير:

> لأن الغلا معلق بالشام [قائمة الأسعار]... والمعامله مغشوشه والفلوس غير منقوشه والخلق نايمة [بالاصل «نامية»] ومطروشه والنسا باحت والرجال ساحت والحدود طاحت والأكابر مشغولة ومروءت الرجال مغلوله وكل منهم مشغول بحاله[32].

يعكس ربط ابن بدير غلاء أسعار السوق بفجور العامة (**«النسا باحت»**) وخصاء الرجال (**«الرجال ساحت»**)، مقدار القلق الذي ينتاب الحلّاق - لكونه نصّب نفسه ممثلاً عن **«الأصاغر»**- حيال تصغيره وتهميشه أكثر فأكثر؛ إذ سيدفع عدم انتظام الأسعار الحلّاق وغيره من العوام نحو الفقر (أو مزيدٍ من الفقر). ويمكن ترجمة تجاوزات النساء كتضييقٍ للفضاء الذي يُعدّ أحد المزايا القليلة التي منحته إياها مكانته الاجتماعية، ونعني بذلك، تحديداً، سلطته الذكورية. إذن، فالحديث المستمر عن خصاء الرجال، سواء عبر صور **«رجالٍ ساحت»** أو **«أن الرجال ستنقلب نسا»**، أو ما أطلق عليه **«الرجولة المغلولة»**[33]، يُذكّر ابن بدير وجمهوره من الرجال الذين تجمعوا داخل دكانه أن الدولة مسؤولةٌ عن الحرمان المادي بالإضافة إلى التعجيز اجتماعياً. إذا قارنّا نص الحلّاق بنص ابن كنّان، نجد أن «الرعاع» والنساء الفاجرات والرجال المخصيين لا يدخلون نص العالم ابن كنّان؛ ففي عالَم العالِم المهذب والمنظم -بفضل سلطة السلطنة- لا تمثل مثل هذه التجاوزات الاجتماعية تهديداً لعالَمٍ واثقٍ من مكانته، لذلك فهي ببساطة إما أن تمر دون أن تُلاحظ أو دون أن يتم تدوينها.

وموضوع الموت موجود في نصّيّ ابن بدير وابن كنّان؛ إذ يسجل المؤرخان تراجم المتوفين بالشكل المعهود الذي استخدمه العلماء. ويشبه استخدام الحلّاق للتراجم إلى حدٍّ بعيدٍ النموذج الخاص بالعلماء من حيث الشكل والمضمون المعتاديْن (سِيَر العلماء والأولياء وأفراد العائلة

الذكور). ولقد أوضحتُ، سابقاً، اختلاف استخدام الحلّاق للتراجم من خلال إدراجه لأشخاص غير معهودين في هذا الشكل الأدبي مثل «الحكوي» (أو الحكواتي) الذي يروي السيرة الشعبية. ويجدر بنا اقتباس الترجمة مرة أخرى لارتباطها بموضوع النقاش:

> توفي أبونا ووالدنا وأستاذنا ومربينا سليمان ابن الحشيش الحكوي رحمه الله تعالى وكان فريد عصره وزمانه ووحيد في فنه في أوانه وكان يحكي سيرة الظاهر وسيرت سيف وسمر وعنتر وفي العربي والتركي وله محفوظه قادحه ومعرفة صالحه في كل فن ومع ذلك أنه كان أميّ لا يكتب ولا يقرا وهذا أبلغ بين الورى... إنه بحر لا يخاض رحمه الله[34].

قد تساورنا الشكوك فيما إذا كان ابن كنّان، الذي لا يوجد متسعٌ «للحكوي» في تأريخه، يشاطر الحلّاق مشاعر المساواة هذه حيال فحوى العلم. والحقيقة أن تأبين الحكواتي الأُميّ داخل نوع أدبيٍّ رفيع، مثل التراجم، ما هو إلا انعكاسٌ بليغٌ لاستحواذ الحلّاق على هذا النوع من الأدب وترويضه، فباعترافه بإنجازات ابن الحشيش الثقافية، لا يقوّض ابن بدير مفهوم العلم فقط، بل يفسح المجال داخل نصه لشخصٍ كان موقعه، تاريخياً، خارج هامش الكلمة المكتوبة.

وأسعار الأطعمة هي موضوعٌ آخر يتكرر في تأريخ ابن بدير، إذ يزودنا الحلّاق بقوائم الأسعار على نحوٍ منتظم، ثم يتبعها -دائماً- بشكوى والتماس ملحّ[35]. أما في تأريخ العالِم ابن كنّان فالحال مغاير، إذ قلما يذكر ابن كنّان أسعار الأطعمة، فهو يذكرها خمس مراتٍ فقط في تأريخه، الذي يغطي فترة واحدٍ وأربعين عاماً[36]. وعلى الرغم من أن وصف العنف الذي وقع في الشوارع موجودٌ في النصيْن، فلا يحكي تأريخ ابن كنّان قصة فقرٍ ودمارٍ وفوضى، كتلك التي نجدها في نص ابن بدير، وإنما على النقيض تماماً، يتّسم نص العالِم بإيقاعٍ دوريٍّ ثابتٍ لأحداثٍ منتظمةٍ روتينيةٍ، ولا تفوت ابن كنّان ملاحظة الأحداث التي تقع بانتظام، مثل نهاية الدورة التعليمية التي يُشرف عليها المعلمون الدمشقيون الشهيرون، وتبدل الفصول الأربعة، ووصول قوافل الحجاج ومغادرتها، وذهاب قافلة خزانة السلطنة وإيابها[37]. يسجل ابن كنّان كذلك الأنشطة التي شارك بها على نحوٍ رتيب، مثل: المجالس الأدبية، وسهرات الذِّكر. ومن بين هذه الأنشطة المنتظمة نجد ما يمكن أن نطلق عليه «المناسبات السعيدة»، مثل: النزهات، وحفلات الزفاف، وحفلات الطّهور، التي نجدها هنا وهناك في تأريخه. لكن، هل نجد أيّ حدثٍ منتظمٍ أو رتيب أو سعيدٍ في تقارير ابن بدير؟

وعلى الرغم من أن ابن بدير لم يكن غافلاً عن الدورات التي تنظم الحياة الطبيعية والمدنية في دمشق - على سبيل المثال، تعاقب الفصول الأربعة، ورحلات قوافل الحج، والخزانة[38] - فإنه لا يجعل سرده يتمحور حول إيقاعها. في الواقع، يذكر ابن بدير هذه الأحداث المنتظمة حين يقع أمرٌ غير اعتيادي، مثل رحلة حجٍ تمت بنجاح ورخاء ملحوظين، أو أخرى انتهت بكارثةٍ فاجعةٍ[39]. أما بالنسبة للأحداث البهيجة، فلا بد أن ابن بدير حضر بعض تلك المناسبات السعيدة - على الأقل بعض حفلات الختان بوصفه حلّاقاً - لكنه في الواقع ينقل لنا حفلة زفافٍ واحدة، وحفلة طهورٍ واحدة، و لم تكن هاتان المناسبتان سعيدتين.

وحفلة الزفاف الوحيدة التي ينقلها ابن بدير هي تلك التي أقامها موظف الدولة العثمانية، أمين الخزانة فتحي الفلاقنسي لابنته. يصف ابن بدير، الذي ربما لم يحضر الحفل، أحداث الاحتفال الذي دام سبعة أيام، مستنكراً مدته، ثم يختم بالملاحظات التالية:

> وقد بدع في آخر يوم من الفرح وبذلك الأمر أرادوا إشهر [يقصد إشهار] قِلّة الأدب وانتشروا بقبايح الأعمال وأكثروا من الفسق والضلال[40].

وبالمثل، يذكر الحلّاق بكثير من الهول والفزع حفلة طهورٍ أُقيمت لأحد أبناء الوالي سليمان باشا العظم، حيث أُفيد بحدوث مشهد تمثيلي لواطي[41]. إذن، لم تكن تلك المناسبات «البهيجة» سوى ذريعةٍ لانغماس الأثرياء وأصحاب السلطة في ممارساتٍ لاأخلاقية واستهلاك استعراضي.

ومن بين الذكريات السعيدة القليلة، التي يحتفظ بها ابن بدير في تأريخه، وصفه لنزهتيْن في الهواء الطلق. وسيتذكر القارئ النزهة التي في أثنائها لاحظ ابن بدير فوضى اجتماعيةً، فتحدث باستياءٍ عن النساء اللواتي كن يدخّن ويشربن القهوة في الهواء الطلق «**كما تفعل الرجال**»[42]. أما بالنسبة لموضوع «**النسا [التي] باحت**» التي تحدثنا عنه سابقاً، فيشير هذا التصرف «المنحرف» إلى تعدي النساء على مساحة التصرفات المسموح بها للرجال فقط، فتهدد هذه التصرفات «المنحرفة» سلطة ابن بدير الأبوية. لقد كان مثل هذا التعدي من قِبل النساء إنذاراً بالخطر المحدق بابن بدير، فهو يعلن إمكانية خسارة الامتيازات الذكورية التي يتمتع بها، ومن ثم تجريده من سلطته الوحيدة والمحدودة أصلاً. إذن، من وجهة نظر ابن بدير، عكست أكثر المناسبات «بهجةً» تجريد الرجال اجتماعيّاً من سلطاتهم، سواء نتيجة الإخصاء الاجتماعي أو تخفيض المكانة الاجتماعية التي يحتلونها. ومعظم تقاريره المتعلقة بالأحداث الاحتفالية العامة دليلٌ على فوضى وتصرفاتٍ

متعدية تعكس انهيار النظام الاجتماعي، فعند ابن بدير **«كل شيء صار منقلب»**، و**«الأمور كلها منقلبة»**[43].

يحتوي تأريخ ابن بدير، ربما كما هو متوقع من حلّاقٍ كان دكانه بالتأكيد مصنعاً للإشاعات، على تسجيلٍ منتظمٍ لفضائح جنسيةٍ «مأساويةٍ هزليةٍ» مما يمكن أن تتصدر اليوم الصفحة الأولى لصحيفةٍ مبتذلةٍ (tabloid). على سبيل المثال، يخبرنا ابن بدير عن امرأةٍ قامت بقطع العضو الذكري لزوجها عندما علمت بزواجه من امرأةٍ أخرى[44]. ونجد -أيضاً- قصة الرجل الذي عاد من الحج فوجد زوجته قد ازدادت جمالاً، فاستنتج أن التفسير الوحيد هو أنها على علاقةٍ برجلٍ ما، فقتلها على الفور[45]. وعلى الرغم من القيمة الترفيهية لكثير من هذه الحكايات بالنسبة للقارئ، فإنها تحتوي على رسائل سياسيةٍ ضمنيةٍ، مثل حكاية الرجل الذي اكتشف أن صهره كان على علاقاتٍ جنسية مع نساء (غير أخته)، فشكاه للأعيان الذين تجاهلوه تماماً، لذلك توجه الرجل إلى الجامع وصلى صلاة الجنازة على نفسه، ثم صعد إلى المئذنة وصاح قائلاً: **«يا أمة الإسلام الموت أهون ولا التعريص مع دولة هذا [هكذا] الأيام»**، ثم قفز من المئذنة[46]. نجد في هذه الحكاية كيف يؤدي تجاهل الدولة شكاوى العوام ومناشداتهم وإخفاقها في توطيد نظام أخلاقيٍّ إلى تحويل رعاياها، مجازيّاً، إلى قوادين ومومسات، وحرفيّاً، دفْعهم إلى الانتحار. ولا يُمكن لهذه الأحداث بالطبع، سواء أكانت خطأ الدولة أم لم تكن، أن تصبح من الموضوعات التي يعالجها عالِمٌ «محترمٌ» مثل ابن كنّان.

الآن وبعد دراستنا لطبيعة «الأحداث» التي يعالجها كل نصٍّ على حدة، دعونا نستكشف كيف يمثل المؤلفان أنفسهما داخل النص. كيف يعالجان الذات كفاعل وكموضوع داخل الحكاية؟ ولأن نصيّ ابن بدير وابن كنّان، هما الأكثر ذاتية في المرجعية من بين جميع التواريخ التي عالجناها في هذه الدراسة، سنرى كيف يتم تصوير ضمير المتكلم «أنا» في هذيْن التأريخيْن؟

على الرغم من أن ابن كنّان لا يتحدث باسم الأعيان أو العلماء (كما يفعل ابن بدير الذي يدعي أنه يمثل «الأصاغر»)، فمن الواضح أن عالمنا الجليل عدّ نفسه عضواً في مجتمع رفيع. وحين يصف ابن كنّان رفاقه خلال نزهاته الاجتماعية والثقافية العديدة يتحدث عن أَصدقائه الذين يدعوهم **«أصحاباً»** أو **«خلاناً»**[47]، ويتحدث -كذلك- عن **«الأكابر»**[48] و**«الأفاضل»**[49].

ولم يكتفِ ابن كنّان بمرجعية الذات في نصه، بل نجده منهمكاً ومشغولاً بنفسه، فكان يتحدث -باستمرارٍ- عن دروسه ونزهاته وحفلاته وشؤونه. بعبارةٍ أخرى، كان العالِم مُسبّب

الحدث وموضوعه في آنٍ واحد؛ أي الفاعل والمفعول به في النص. على الرغم من أن معظم تقارير ابن كنّان تدور حول صداقاته ومعاشرته المستمرة للآخرين – فقد كان رجلاً اجتماعيّاً انبساطيا – لم تخلُ حياته الميمونة من الهموم. (قضى ابن كنان معظم حياته يحاول تولي منصبٍ دائم في المدرسة الخديجية- المُرشديّة، وبعد مناوراتٍ طويلةٍ حصل على الوظيفة)[50]. ورغم معاناته، كانت «الأنا» الخاصة بعالمِنا هادئةً دون تنوّق. ولعل صيغة المتكلم الرصينة الهادئة تلك انبثقت من التقليد النصي الخاصِ بالعلماء العائد إلى قرون من الزمن، وهو التراجم والسيرة الذاتية التي صقلت الذات والكتابةَ عنها. اتباعاً لآداب هذا التقليد حافظ ابن كنّان على ثبوته في أوقات الشدة، حتى أنه اغتنم هذه اللحظات كفرصة للتأمل: «**كنت في الحديقة العدوية، ولم أصحب أحداً، وأحببتُ الانفراد، وكَنّ الفؤاد من الموارد الظاهرة والباطنة والشواغل من أكثر الرفقاء الخارجة والكامنة**»[51].

يوضح هذا المثال خبرة ابن كنّان وحنكته في بيان نفسه وتصويرها. إذ يشكل هذا الحدث اعتزالاً متعمّداً عن المجتمع، إلا أن هذه العُزلة تختلف عن تلك ذات الدوافع الدينية التي هي بقصد تزكية النفس التي يسعى إليها المتصوف. وهذا النوع من الانسحاب الذي مارسه ابن كنان والذي يهدف إلى «استجماع الذات» وتحقيق التوازن بعيداً عن الأصدقاء[52] لا يظهر قط في نص ابن بدير.

كما رأينا في نقاشنا السابق للتراجم التي تضمنها كتاب الحلّاق، كان حديث ابن بدير عن نفسه عرضيّاً في الغالب. فمع أن ابن بدير يُقدّم نفسه في هذه التراجم، نجد أن تضمينه لذاته فيها لم يتجاوز الحديث عن علاقته بالشخص الذي يترجم له. أما خارج نطاق التراجم، فنادراً ما يتحدث الحلّاق عن نفسه. ولكن ظهور «الأنا» في نصه يقع في أطر محددة: «**أنا نظرت بعيني**»، «**رأيته أنا**»، «**وأنا الفقير من جملة من رأى**»، «**رأيت عياناً**»[53]، هي صيغة المتكلم المُلحّة التي يفوح منها الشك وعدم تصديق ما رآه. يرى الحلّاق أن الأحداث يصعب تصديقها، لذلك يجد أن عليه تأكيد حقيقة أنه شهدها بأم عينيه، لكنه -أيضاً- متشككٌ بوجود «الأنا» الخاصة به، فيعيد تكرار وجودها («**رأيته أنا**»، «**وأنا...من رأى**»). وعلى النقيض من ابن كنّان الرزين، يتميز تصوير ابن بدير لنفسه بأنه تأكيدي، لكونه -أصلاً- متردداً. إنها «الأنا» المتزعزعة، غير المدعومة بتقليد تمثيل الذات النصي؛ أي هي «الأنا» التي لم تعتدْ تمثيل ذاتها، وهي كذلك صيغة المتكلم التي لا تؤدي سوى دور فاعل النص ونادراً ما تشكل موضوعه. إذن، هي صيغة المتكلم الخاصة بمُحْدَثي الكتابة، وهي «أنا» لافتة وشُجاعة لمجرد أنها ظهرت.

بإيجاز، تقودنا المقارنة بين مضمون نصيّ ابن كنّان وابن بدير إلى النتائج التالية: على النقيض من التأريخ المنظوم حول السلطنة، الذي كان يكتبه العالِم، والذي يورد الأحداث الرتيبة العادية الروتينية على نحوٍ منتظم، يؤرخ كتاب ابن بدير الوجود الهش في مواجهة الفقر والعنف والفوضى والتهديد الدائم بتجريد الرجال من رجولتهم وسلطتهم وامتيازاتهم. وعلى الرغم من أن النصّيْن قد يعالجان موضوعاتٍ مشتركةٍ، فمعالجة الحلّاق لها تختلف اختلافاً إشكالياً عن تلك ذات العالِم، إذ يُجرّد ابن بدير التأريخ من انتظامه الدوريّ، ويُحوّل النظرة الفوقية «المصونة» لنظام السلطنة إلى عالَمٍ من الفوضى والقلقلة يظهر من خلال منظور دوني متزعزع. وبوصفه شهادة على تجارب الحياة، يقدم تأريخ ابن بدير الحياة كصراعٍ مستمرٍ ضد الصّعاب، وامتحانٍ للعزم والصمود. وكما رأينا سابقاً وعلى نحوٍ متكرر، كامتحانٍ لذكوريته ومكانته الاجتماعية. إذن، يتضمن هذا التاريخ، بين طياته، المنظور والتجربة العاطفية الانفعالية التي نجدها في السيرة الشعبية.

إذا كانت السيرة الشعبية قد قدمت لابن بدير نموذجاً ليشكل أحداث التاريخ داخل إطارٍ معينٍ، فقد منحه التأريخ الفضاء الكافي ليظهر إلى حيز الوجود. منح التأريخ ابن بدير القدرة على الحديث بصيغة المتكلم، والسلطة اللازمة ليتحدث بصوته. على الرغم من أن التأريخ نقل ابن بدير زمانيّاً ومكانيّاً من حكايات الماضي البطولية إلى اهتمامات وقضايا تحدث في آنه ومكانه، فقد ساعدت السيرة ابن بدير في تحويل التأريخ من موقع رضا وهدوء إلى آخر للمعارضة. ونتيجة خَلْقه فضاءً هجيناً لذاته، منح ابن بدير نفسه السلطة الكافية لاستعمال التأريخ على نحوٍ مباشرٍ ومؤثرٍ ليُعبّر عن استيائه، محتفياً في الوقت ذاته ببقائه البطولي.

اللغة وصيغها: أداءٌ عام؟

لا تتجلى مظاهر السيرة الشعبية في نص ابن بدير في المحتوى فقط، بل تتضح معالمها أكثر في اللغة وصيغها التي دوّن بها الكاتب تأريخه. ويقودنا أمر اللغة هذه نحو القضية المهمة المتعلقة بالجمهور الذي خاطبه ابن بدير.

يُعد النثر الصيغة الرئيسة في معظم المؤلفات التاريخية العربية، وأحياناً نجد بعض السجع والشعر. ويُستخدم الأخيران -بوجهٍ عام- لأغراضٍ تذكاريةٍ حيث تُفصَل الأحداث الاستثنائية عن بقية السرد بتدوينها في صيغة مختلفة. وغالباً ما يكون لهذه الصيغ أهداف أخرى، فهي تعرض

البراعة الأدبية التي نتوقعها من العالِم. يزهد ابن بدير في استخدام الشعر، إذ يلجأ إليه لأغراضٍ تذكاريةٍ فقط، لكن تأريخه فريدٌ من حيث أن السجع يتخلل نصّه، فيستخدم السجع لتقاريره المتعلقة بجميع الموضوعات المختلفة، من الفيضانات أو الزلازل المخيفة إلى الحوارات التي تدور بين المسؤولين الكِبار، والعنف المتفشي في الشوارع، أو ببساطة لإحياء شيء عادي ويومي كالشمس: «**وبعد ذلك طلعت الشمس وقندلت وزالت الغيوم وضحكت**»[54]. إذن، لم يكن الغرض من استخدام السجع في تأريخ ابن بدير تذكاريّاً، ولكن لتحقيق تأثيرٍ سماعيٍّ من خلال هذه الصيغة. بالإضافة إلى ذلك، يهدف التكرار السريع للسجع إلى جعْل السرد دراميّاً. ويقوم ابن بدير برفع درجة النبرة لتأريخه باللجوء -باستمرارٍ- إلى السرد الغنيّ بالسجع، ومنح تأريخه خاصية الإصرار الدرامية الملائمة لسرد السيرة الشعبية أمام العامة. ولنُورِد هذا المثال في حدث يصف رسائل تبادلتْها شخصيتان سياسيتان (السجع مبيّن في الكلمات المسطر اسفلها):

> فأرسل الظاهر عمر يقول من المقال ارحم النسا والأطفال وهتك الحرم والعيال وإلا استعنت عليك بالملك المتعال فلما وصله الكتاب زاد سليمان باشا الاكتياب وحل به المصاب فصاح آه ما عدت أنفع فدعونى إلى دمشق الشام أرجع وإذا متّ وزاد نكدى ادفنوني عند ولدى ثم إنه مات[55].

لقد اخترتُ هذه الفقرة الغنية بالسجع تحديداً، لأنها تمثل نقطة توترٍ داخل التأريخ، حيث يبرز بوضوح شكْل السيرة الذي نجده -بوجهٍ عام- متوارياً في الخلفية فقط، فالحوار في الفقرة المقتبسة دار بين الظاهر العُمر، المتمرد المشهور المتمركز في عكا، وسليمان باشا العظم، والي دمشق وممثل السطة العثمانية؛ وهما عدوّان لدودان حاربا بعضهما سنين طوالاً. يسرد ابن بدير حكايةً حققت نهايةً دراميةً على غرار السيرة. ومثل السيرة -أيضاً-، تُضيف الحكاية تفاصيل خيالية لموقف تاريخي واقعي ذي شخصيات حقيقية، فيتمكن البطل الثائر الظاهر العُمر بواسطة كلماته -فقط- من إصابة الحاكم سليمان باشا بكآبةٍ مميتة، ونتج عن ذلك ظهور الأول منتصراً. لذلك يجعل السجع الذي استخدمه ابن بدير- وهو أسلوبٌ غير معتاد في التأريخ - النص ملائماً للسرد أمام جمهورٍ اعتاد الاستماع إلى حكايات السيرة، التي يسردها الحكواتي أمام جمهور عام، وهو الجمهور نفسه الذي لم يألف التأريخ بشكله المعتاد. ويُدعِّم هذا الانطباع بأن هدف تأريخ ابن بدير أن يُؤدى أمام العامة استخدامه الخاص للعربية العامية والفصحى. عموماً، يُقرّ التأريخ

بالتقليد الأدبي القائل إن العربية الفصحى هي اللغة المناسبة للنص المكتوب، أما العامية، التي تُخصص -غالباً- للنص الشفهي أو المحكي، فقد تدخل إلى التأريخ تحت ظروفٍ محددةٍ. على سبيل المثال، يُضمّن ابن كنّان، الذي كتب نصه بالعربية الفصحى الصحيحة صرفيّاً ونحويّاً، نصّه بعض الكلمات العامية العارضة بطريقةٍ ما، يمكن أن نطلق عليها «الرخصة السردية». بعبارةٍ أخرى، عندما لا تعبر الكلمة بالعربية الفصحى عن المعنى المنشود يمنح ابن كنان نفسه حرية استبدالها بكلمةٍ عاميةٍ[56]. ولم يكن الحال كذلك في تأريخ ابن بدير الذي لا يمنح امتيازاتٍ للفصحى أو العامية، ولا يخصص حيزيْن منفصليْن لهما، فيتجاهل -تماماً- التقليد الأدبي للتأريخ -أي كون التأريخ نصاً مكتوباً بالفصحى- حتى يكتب سجعاً، وهو الصيغة الأكثر ملاءمة للسرد الشفهي أمام جمهورٍ عام. دعونا نقتبس حكاية الانتحار من أعلى المئذنة التي تطرقنا إليها سابقاً.

> وفي ربيع شهر رمضان أرما رجل نفسه من أعلا ماذنة حارت القبيبات ومات وكان اسمه شيخ حسن ابن الشيخ يوسف الرفاعى فسالنا عن ذلك السبب فقيل لنا إن اخوا زوجته جاب إمرأة إلى بيته وكانت من الدايرات فنهاه عن ذلك وقال له ايش هذه الأفعال تُتلف نسأنا والعيال فنهره وأراد ضربه وكان من الجهال فذهب الى أكابر الحاره وأخبرهم بذلك الشان فمَعيبوه وشاغلوه بالكلام لأنهم غاطسين جمعاً الى فوق الاذان فذهب إلى جامع الدقّاق وصلى الصبح مع الامام وصلى على نفسه صلاة الموت وصعد المنارة ونادى يا أمة الإسلام الموت اهون ولا التعريض مع دولة هذا [هكذا] الأيام ثم أرما نفسه رحمه الله تعالى وعفا عنه[57].

أول نقطةٍ جديرةٌ بالملاحظة أن لغة ابن بدير صحيحةٌ نحويّاً، كما هو الحال في العربية الفصحى. لكنّ المفردات والصرف في نصه خليطٌ من الفصحى والعامية، إذ يستخدم عدداً من المفردات من العربية الفصحى، وأخرى مشتركةٌ بين العامية والفصحى، لكنه يستخدم -أيضاً- عباراتٍ عاميةً دارجةً. ودعونا الآن ندرس آلية العلاقة بين العامية والفصحى في نص ابن بدير. في لحظةٍ يسرد فيها المؤلف الأحداث باقتباس الحوار الدائر: «**إيش هذه الأفعال**» نجده يبدأ بالكلمة العامية «إيش». بالطبع كان بإمكان ابن بدير استخدام المفردة البديلة بالفصحى «ما» عوضاً عن «إيش» لكن، قراره استخدام العامية يدل على منحه الأولوية بفاعليةٍ واضحةٍ للعامية، وربما يُعزى ذلك إلى رغبته في نقل تركيب اللغة اليومية إلينا بواسطة هذا التقرير الذي يستخدم فيه

الحوار. ولكن لا يُتِمّ ابن بدير مشروع استخدام العامية هذا، إذ سرعان ما نجده يُنهي جملته بكلمةٍ من العربية الفصحى «**الأفعال**» عوضاً عن البديل العاميّ «العمايل». ويُعزى هذا التحوّل إلى متطلبات السجع: فتتناغم كلمة «**أفعال**» مع الكلمة الأخيرة في الجملة التالية «عيال»، في حين لا تتناغم «عمايل» مع قافية الكلمتين. إذن لا يستخدم ابن بدير الفصحى هنا لأنها اللغة المناسبة للنص، بل لأنه بحاجةٍ إلى قافيةٍ. وعلى الرغم من أن ابن بدير يحول العامية إلى فصحى هنا، نجد في الفقرة ذاتها حالاتٍ أخرى، حيث يقلب الآية فيحول الفصحى إلى عامية. على سبيل المثال، في عبارة «**غاطسين جمعا إلى فوق الاذان**» يستبدل ابن بدير كلمة «أدنيْن» العامية التي نجدها في المصطلح العامي «غاطسين للأدنيْن» بكلمة «الآذان» في الفصحى. هنا، يُحوّل ابن بدير المصطلح العامي إلى عبارةٍ فصيحةٍ، ومرةً أخرى لأغراض القافية، وتتناغم «آذان» مع «شان» في الجملة السابقة، لكن لا تتناغم «أدنيْن» معها من حيث القافية. نستخلص أن ابن بدير يقوم بأمرين باستمرار خلال مفاوضاته بين العامية والفصحى لغايات القافية: ففي بعض الأحيان يستخدم لغة السيرة التي تتصف، كما أسلفنا، بكونها «العامية المفصّحة»، وهي اللغة المألوفة بالطبع عند جمهور السيرة، وفي أحيان أخرى، «يُطوّع» لغة التأريخ الفصحى، فيقدمها للجمهور ذاته الذي لم يألف لغة التأريخ فنجده «يعومِم الفصحى».

يوحي تجاهل ابن بدير المتعمد لتقاليد النص الأدبية نتيجة تحويل تأريخه إلى نصٍّ هجينٍ يحتوي على العناصر الشكلية للسيرة، بأنه لم يطرح تأريخه لجمهور التأريخ المُعتاد. وعوضاً عن جمهور العلماء، الذي يشكل مجتمعاً محدوداً داخل المجالس الأدبية أو المدرسة، فلعل جمهور ابن بدير كان مجموعةً من العامة («**الأعوام**») استهلكوا تأريخه إلى جانب شيشتهم في المقهى، أو على إيقاع صوت مقصه في دكان الحلّاقة. لقد قدّم ابن بدير، على ما يبدو، لزبائن الحكوي حكايةً ذات نكهةٍ مختلفةٍ.

طرقٌ لم تُسلَك: «شر البلية ما يضحك»

لم تكن السيرة الشكل الأدائي أو السردي الوحيد الذي كان في متناول ابن بدير، ففي ذلك الزمن، كان أدب المقامة ومسرح خيال الظل النوعين الأدبيين المألوفيْن -إن لم يكونا الأكثر شيوعاً- في دمشق، لكن، على ما يبدو، تجاهل الحلّاق النوع الأول، واختار رفْض الثاني تماماً. واستكشاف هذين الشكليْن الأدبييْن الخياليَيْن ضروريٌّ، لأن قرار الحلّاق استغلال نوعٍ أدبيٍّ

معين لا يقل أهميةً عن فهم قراره تجاهل نوعٍ أدبيٍّ آخر أو رفض اختياره له. وسيقودنا ذلك إلى فهمٍ أعمق للدوافع والأجندات السياسية المضمنة في «*حوادث دمشق*» لابن بدير. وسأناقش السياسة الموجودة في النوعين الأدبيَّيْن، مسرح خيال الظل والمقامة على وجه الخصوص، بدراسة مكان الفُكاهة في هذيْن النوعين الأدبيَّيْن. وأرجو أن تؤدي مقارنة الفُكاهة في هذه الأنواع الأدبية الأدائية بتلك الموجودة في نص ابن بدير إلى توضيح أجندة الحلّاق.

المقامة نوع سرديٌّ تمتع بقاعدة قُرّاءٍ ومستمعين عريضةٍ في دمشق[58]. فالمقامة – تعني لغةً «المجلس» – نوع أدبي خياليٌّ في أهدافه ومضمونه، اشتق اسمها من واقع مجالس الأدباء[59]. وعلى الرغم من وجود أنواع مختلفة من المقامات، تُعدّ مقامات الهمذاني (توفي سنة 1008)[60] والحريري (توفي سنة 1122)[61] الأكثر شهرةً وشُيوعاً، وقد لُقّبت «بمقامات المُكدّي» أي المتسول أو الصعلوك[62]. وتتكون بنية المقامة من سلسلة حوادث متتابعةٍ، لكلٍّ منها نهايةٌ مستقلةٌ، وتقع أحداث كل مقامة في مكانٍ أو مدينةٍ مغايرةٍ في العالم الإسلامي. أما الأبطال فهما عالم جاد وساذج ومحتال ألمعي يلتقيان تكراراً، ولكن لا يحصل الإدراك بالتعارف المسبق إلا في نهاية كل حلقة. فالمحتال يتنكر في هيئاتٍ مختلفةٍ، والفصاحة هي سمته وأداته الدائمة التي لا تتبدل، يتمكن من خداع العالِم فيسلبه ماله ومقتنياته، ولا يدرك العالِم هوية المحتال إلا بعد انطلاء الخُدعة عليه[63].

من الواضح أن هدف هذه المقامات هو الترفيه الهزلي، وموضوعه أو ضحيته الأولى هو العالِم. ولأنها عملٌ يؤلفه أديب بليغ لجمهور أدبي «مهذب»[64]، فالمقامات عبارة عن رياضة واستعراض للمهارات اللغوية والذلاقة، وتُكتب بنثرٍ مسجوعٍ[65]، بالإضافة إلى سخريتها من العالِم (الوصي على قِيَم المجتمع الإسلامي)، تحاكي المقامة كذلك العِلم الأساسي الذي يُعرف به العالَم، أي علم الحديث، ففي مقدمة كل مقامة نجد سلسة إسناد خيالية، وهي الأداة التي تُثبت صحة الحديث النبوي[66]. وتلخص الفقرة التالية تأثير بُنية المقامة ومضمونها بمهارةٍ:

> يشكل الدرس الذي نتعلمه من تصرفات [المحتال] المذهب اللاأخلاقي الذي يناقض –على نحوٍ صارمٍ– الرسالة النبيلة التي ينادي بها النبي محمد والموثقة في الحديث النبوي. لذلك، تتجاوز هذه العلاقة المعكوسة، بل الهدّامة، الناشئة بين المقامة والحديث التشابه الخارجي أو الشكلي بين النوعين، فنجد في المقامة شكل الحديث مُفرغاً من أي مضمونٍ أخلاقي[67].

لذلك، فإن المقامة تقع بمكان «بَدَل» للتأريخ، والتأريخ هو تأكيدٌ للنظام السياسي الإسلامي من جانب العالم وامتدادٌ منطقي لعلمه، علم الحديث (كما رأينا في فصل سابق). أما المقامة، على النقيض من التأريخ، فهي سخريةٌ هزلية لاذعٌة موجهة ضد العالِم وسلطته الأخلاقية المحتشمة. إن المقامة أشبه بمقالةٍ نقديةٍ قاسيةٍ مشاكسة تقدم للقُرّاء حقائق تتعلق ببيئة المدينة التجارية حيث تفشّى الفساد[68].

بقدر ما تشير المقامة إلى مجتمع ضلّ السبيل، وابتعد عن قِيَمه ومُثِله وأخلاقياته، فهي تُقلص الجانب البطولي أيضاً. «**فالتوتر الفّني [في هذا النوع الأدبي]...ينتج عن تصوير حياة نقيضة للبطولة**»[69]. وهكذا تضع المقامة نفسها بمحاذاة السيرة. فمن حيث البنية، تتكون السيرة، تماماً مثل المقامة، من سلسلة أحداث تنتهي جميعها بنجاة الشخصية الرئيسة وبقائها على قيد الحياة[70]. وتُعدّ نجاة الشخصية في السيرة عملاً بطوليّاً مَهيباً، أما في المقامة فتُعد حدثاً هزليّاً مثيراً للشفقة (لأن نجاة الشخصية تتحقق بفضل الخديعة). وعلى الرغم من أن كلا النوعين يقدم للجمهور صيغة المتكلم الجريئة، يمثل «**الفارس الهائم على وجهه**» هوية المتكلم في السيرة، في حين يمثلها «**الطفيّلي التائه**» في المقامة[71]. المقامة إذن محاكاةٌ للسيرة، ودعوةٌ للضحك على والسخرية من الجديّة التي تتميز بها السيرة[72].

كان المقهى الموقع الذي تُؤدّى فيه السيرة ومسرح خيال الظل[73]. ولسوء الحظ، لم يبقَ لدينا اليوم سوى عددٍ قليلٍ من نصوص مسرح خيال الظل[74]. وما تبقى من نصوص باللغة العربية لا تندرج تحت فن الكراكوز (أو قرة كوز بالتركية)، الذي كان الأكثر شعبيةً في بلاد الشام وتركيا[75]. وقد اشتُق مصطلح «كراكوز» من إحدى الشخصيات الرئيسة في خيال الظل العربية والتركية، وعادةً ما تلعب دور المُحاوِر والنقيض للشخصية الأخرى؛ شخصية «عيواض» (أو حاجي عوض). وتشير النصوص الباقية حتى يومنا هذا إلى البنية الثلاثية الثابتة لمسرح الكراكوز التركي، وتتكون تلك البنية من المقدمة والحوار والحبكة الرئيسة[76]. أما بالنسبة لما تبقّى من نصوص الكراكوز العربية ومدوناتها، فعدم اكتمالها لا يسمح لنا بإصدار أحكامٍ عامةٍ تتعلق ببُنية النص. ولكن ما يهمنا في خيال الظل سواء أكان العربي أم التركي هو تقديمه لنا عالماً اجتماعياً معيناً والفكاهة التي يتضمنها.

تقدم مسرحيات خيال الظل جمهرةً من الشخصيات المبنية على شخصياتٍ نمطية عرقيةٍ، دينيةٍ، وحِرَفية[77]. بالإضافة إلى ذلك، يقدم مسرح خيال الظل لجمهوره عالَماً اجتماعيّاً مفتوحاً

بعيداً عن المجالس الأدبية ومجالس العلماء المحصورة والمتجانسة، فهو عالمٌ يعكس «**تنوع الحياة في الميدان العام**»[78]. ولا يمثل الحاكم المسلم (الذي نجده في التأريخ) الموضوع الرئيس لمسرح خيال الظل، ولا حتى البطل المِقدام (الذي نجده في السيرة)، أو العالِم الذي يتعرض للاستهزاء والسخرية والمحتال المتنكر (اللذين نجدهما في المقامات). يتحدث مسرح الظل عن أشخاصٍ من كل أطياف الحياة، ويقدمهم على نحوٍ نمطي مبالغ فيه (كالكاريكاتير)، فيمكن تمييزهم من حيث ملبسهم ولغتهم ومِهَنهم. ومع أنَ الهجاء والمحاكاة الساخرة للتهذيب والثقافة الرفيعة المتكلفتين، على غرار المقامة، يُعدّانِ جزءاً لا يتجزأ من نصوص خيال الظل[79]، فلا يستحث فن المسرح الضحك نتيجة قلب الأدوار الذي نجده في المقامات فقط، وإنما بفضل الوصف الجسدي وكل ما هوعجيبٌ وفاضحٌ وجنسيٌّ وحتى مقزز إنه ضحك التعدي والتجاوز الذي يستهزئ ويسخر من جميعِ الرموز الأخلاقية والاجتماعية، وهو، وفقاً للناقد الأدبي ميخائيل باختين، ضحك في عالَمٍ شُكِّل فوضوياً عن قصد[80]، فهو عالَمٌ قُلِب رأساً على عقب.

تُذكّرنا عبارة «رأساً على عقب» بحالة الفوضى التي يعيشها العالَم استناداً إلى وصف ابن بدير («**كل شي صار منقلب**»). ولكن، لا تُعد مشاهدات الحلّاق احتفاليةً أو بهيجة، لكنها ناقدةٌ على نحوٍ غاضبٍ وكئيبٍ. في الواقع، ما يميز مجموعة أخلاقيات ابن بدير غياب الفكاهة التجاوزية أو الساخرة في نصه، أو حتى أي نوعٍ من الفكاهة على الإطلاق.

على النقيض تماماً مما هو متوقع، فالمرجع الوحيد لخيال الظل في نص الحلّاق هو أداء مسرحي لا يقع داخل المقهى أو في دكان الحلّاق، ولكن في منزل والي دمشق خلال الاحتفال بطُهور ابنه الذي ذكرناه آنفاً. كان من بين الحضور شخصٌ يُدعى ابن توما، وصفه ابن بدير بمُمثّل بطريرك الروم الأرثوذكس. ومن الواضح أن الحلّاق لم يحضر الحفل، لكنه نقله مما سمع من إشاعات:

> ولعب خيال أنوار وعمل واحد بصفات ابن توما وكان غليظ طويل وعمل واحد صفات يهودي وجعل اليهودي ينكح الى ابن توما النصراني في ذلك الجمْع والمحضر وكل منهم لذلك الأمر ينظر ويبصر وقد فعلوا أفعال لا تفعلها الجهّال[81].

يبدو أن لمسرحية خيال الظل التي يصفها ابن بدير مكونات الشكل المألوفة: شخصيات أو تمثيل ساخر لشخصيات من مجموعاتٍ معينةٍ (مجموعاتٍ دينيةٍ في هذه الحالة)، والفِعْل المنحرف (ممارسة اللواط). وعلى الرغم من أنه يصعب علينا تصديق فكرة أن ابن توما أُهين على هذا

النحو في منزل الوالي، الهدف هنا هو بيان انتقاد ابن بدير للتصرف غير اللائق واللاأخلاقي. فلا يعترض ابن بدير على محتوى المسرحية فقط، بل على مشاركة الجمهور في هذا الفِسْق. باختصار، لا يستحث مسرح خيال الظل ضحك ابن بدير، بل يثير الصدمة والغضب والوعظ المستنكِر. ويجدر بالذكر أن الوصف الجسدي والأفعال الإباحية لا يتسللان إلى نص ابن بدير، وحين يُذكر الجنس يكون ذلك في سياق الاعتراض على الانحلال الأخلاقي. بعبارةٍ أخرى، عدّ ابن بدير الأداء المسرحي الذي أُقيم في منزل الحاكم مقزّزاً، ويبدو أنه تجنب هذا الشكل الأدبي وقِيَمه، ولم يسمح لهذا الأدب بالتسلل إلى تأريخه ولو رغماً عنه.

لقد امتلك ابن بدير -بالتأكيد- مستوّى من التعليم سمح له، على الأقل، بتقدير الخصائص الأدبية للمقامة، ولو بدرجةٍ بسيطةٍ، لكننا غير واثقين فيما إذا كان ابن بدير قد عرف المقامة أم لا. إذ لا يذكر ابن بدير هذا الشكل الأدبي، ولا يُوظّفه على الرغم من قدرة هذا النوع الأدبي الوافرة على النقد. ويبدو أن طبيعة هذا النوع الأدبي ونياته لا تلائم مشروع ابن بدير؛ أولاً، تختلف معالجة الشخصيات الرئيسة في النوعين الأدبييْن (التأريخ والسيرة) كثيراً لنُعدّهما متضادتيْن بالمعنى الحرفي للكلمة، فنحن نعلم أن الشخصية البطولية والعالم هما هدفا السخرية والهزل في المقامة، وعلى الرغم من أن نص الحلّاق لا يُبرِز بطلاً محدداً، فإنَ العلماء يدخلون نصه ليُحتفى بهم. ثانياً، لا يلائم الطابع الصعلوكي الهزلي، الذي نجده في المقامات، الحالة الوجودية لابن بدير، إذ يشير البطل المضاد في المقامة، وسخرية المقامة من الشخصيات المهمة، إلى نزعةٍ بعيدةٍ تسعى نحو انتقاد الذات. ونجد هذا النوع من النقد عادةً في المجتمع الواثق والآمن نسبيّاً، ولم يكن هذا هو المجتمع الذي رآه ابن بدير، بل على النقيض تماماً، رأى ابن بدير مجتمعاً تعمّه الفوضى. من الطبيعي إذن أنه في هذا السياق راقت السيرة، التي عرفت بازدهارها في الأزمات، لابن بدير[82]، فقد طالبت عينا ابن بدير اللتان رأتا مجتمعاً مُثقلاً بالأزمات بما هو ملحمي.

ماذا عن الفكاهة في نص ابن بدير؟ من اللافت أنه لا يوجد متّسعٌ في نص ابن بدير **«للفُكاهة الشعبية المُطهّرة»** التي نجدها عادةً في مسرح خيال الظل[83]، ولا حتى للفكاهة المعاكسة التي يسببها دهاء المحتال في المقامة. وربما لم يقصد ابن بدير من الفكاهة الموجودة في نصه، التي وصفناها سابقاً «بالمأساوية الهزلية» - مثل حكاية الانتحار من أعلى المئذنة وقصة قطع العضو الذكري للزوج الضّال - أن يستحث جمهوره على الضحك، وإذا كانت الفُكاهة مقصودة، فهي لم تكن بنّاءة أو هدّامة، بل هي الفكاهة الناتجة عن التسليم بالأمر الواقع أو فقدان السيطرة. إنها ليست

فكاهة مُهدِّدة، بل النقيض تماماً، إنها تصف حالة التعرّض للتهديد. بإيجاز، تمثل هذه الفكاهة ما هو مقصود بالمثل القائل: «**شرّ البليّة ما يُضحك**». إذن، على الرغم من الحكايات الفكاهية، يُعدّ المغزى العام لنص تأريخ ابن بدير جادّاً للغاية. ويقودنا هذا الحديث إلى صُلب الموضوع: أخلاقيات ابن بدير.

على الرغم من أن الكتابة بحد ذاتها؛ أي كتابة شكلٍ أدبيّ لم يكن مشروعاً لابن بدير، قد تتسبب بفوضى أدبيةٍ، فلم تكن نية ابن بدير هدم النظام الاجتماعي (كما يفعل مسرح خيال الظل)، أو السخرية من النظام (كما تفعل المقامة)، ولكن على النقيض تماماً، فرسالته تسعى إلى ترميم واسترجاع ما عدّه نظاماً مفقوداً، ونبرته لحوحةٌ وقلِقةٌ بسبب ما يراه انهياراً اجتماعيّاً وأخلاقيّاً. فبالنسبة لابن بدير، قد انتُهِكت بنود العقد الاجتماعي[84]. ولا يجد ابن بدير هذا الأمر مضحكاً. على الرغم من ارتقاء الحلّاق لمكانةٍ اجتماعيةٍ أرفع لم يتنعّم بمستوى من الراحة يمكّنه من أن يحظى برؤية بعيدة المدى تدرك الحراك الطبقي، فالحياة تبدو فوضويةً من وجهة نظره. وأيّ تأملٍ يجب أن يكون جاداً. لذلك، كان النوعان الأدبيان التأريخ والسيرة - وكلاهما جاد وتذكاريّ - ملائمين لغايته، كما صرّح الحلّاق في المواليا المقتبسة في بداية الفصل مناشداً إيانا أن نعتبر من أمور الدهر لنتفكُّر ونتذكُّر.

المخطوطة الفريدة: بصمات ودلائل

دعونا الآن ندرس مسألة تقبل الجمهور لكتاب الحلّاق. إذ يوحي التحليل الأدبي السابق بأنّ الحلّاق كتب تأريخه لجمهورٍ جديدٍ اعتاد الاستماع لحكايات السير. وعلى الرغم من عدم وجود دليلٍ يشير إلى أن قصة الحلّاق أُدِّيت شفهيّاً، فمن المحتمل أن حكواتيّاً جاء بعد ابن بدير روى العمل إلى جانب مدوناتٍ تاريخيةٍ أخرى، مثل تأريخ الجندي ابن الصدّيق حيث إيقاع العمل، كما أوضحنا سابقاً، أدائيٌّ بوضوح. لكن، حتى وإن انتقلت قصة الحلّاق إلى الفضاء المحكي فلم يكن باستطاعتها العيش طويلاً في ذلك الفضاء، ليس فقط لأنها مرتبطة بالأحداث المعاصرة التي تنفذ أهميتها بعد وقت قصير بل -أيضاً- لأن فن سرد السير والقصص ذاته سرعان ما سوف يندثر.

إذن، أي سؤالٍ يتعلق بتقبّل القُراء لتاريخ الحلّاق يجب أن يبقى داخل الفضاء النصّي. لذلك، دعونا ندرس المخطوط الفريد الموجود في مكتبة تشيستربيتي لنحصل على دلائل تتعلق بجمهور

القُرّاء وملكية النص وتداوله وانتشاره. ورق المخطوط ذو نوعيةٍ جيدةٍ نسبيّاً، والخط المستخدم في النص هو النسخ الذي كان شائعاً آنذاك، بأسلوب مرتب ومتناسق وإن لم يهدف إلى مستوىً جمالي عالٍ. ويوجد أربعة وعشرون سطراً في الورقة الواحدة من المخطوط الذي يصل عدد أوراقه إلى مائةٍ واثنتين وتسعين ورقة. كُتِب النص بالحبر الأسود، وله هوامش فارغة عريضة. أحياناً وفي الأجزاء الأولى من المخطوط فقط، استُخدِم الحبر الأحمر اللون لكتابة بعض الكلمات والعلامات[85]. ويدل حجم الحواشي الوافر على أن هذه المخطوطة ما هي إلا مبيضّة وليست مسودّة. إذن، كانت هذه النسخة جاهزةً للاستهلاك أو للبيع (الشكل رقم 8)[86].

وكما أسلفنا سابقاً، فمقدمة التأريخ المعتادة، التي كان من الممكن أن تدلنا على الجمهور الذي أراد ابن بدير مخاطبته، مفقودة من النص. وبما أن البيان المعتاد، الذي يرد عادة في نهاية المخطوطة والمتعلق بأمور الناسخ، مفقود أيضاً، تبقى هوية الناسخ وتاريخ النسخ أمريْن مجهولين. ولكن بما أن خصائص النص لا تتغير خلال المخطوطة بأكملها، فيمكن أن نستنتج أن ناسخاً واحداً فقط نسخ العمل كاملاً[87]. ويظهر خط مختلف (وربما أكثر من خط) في صفحة العنوان وبعض الملحوظات المكتوبة في الهوامش. أي نوعٍ من التدخل هذا؟ من هم الجُناة؟ وماذا نستنتج من فِعلتهم؟

من اللافت بين هذه التدخلات الهامشية هو ما يوجد في صفحة العنوان التي تتضمن الجملة التالية «رحمه الله» بعد اسم المؤلف. تؤكد هذه الجملة أن النص ظل ينسخ ويتداول حتى بعد وفاة الحلّاق[88]. بالإضافة إلى ذلك، هناك ملاحظة هامشية في إحدى صفحات المخطوطة تدل على تمام القراءة (سأُطلق عليها المصطلح «شهادة قراءة») يؤرخ فيها أحد القراء إنهاءه محتويات الكتاب في عام 1249 للهجرة (1834 م) لكن دون التعريف عن نفسه[89]. أما الملاحظات الأخرى الموجودة في النص فهي تشير إلى الأحداث والأشخاص المذكورين داخل النص ذاته، وتعمل هذه الملاحظات كعناوين في الهامش. وتشير معظم «علامات العناوين» هذه إلى شخصياتٍ مهمةٍ في الحياة الثقافية والسياسية في دمشق وإلى أنشطتهم[90].

قد تكون الكتابة الموجودة في صفحة العنوان ومعظم ملاحظات الهوامش خطّها المنقِّح لتأريخ الحلّاق محمد سعيد القاسمي. ويشبه الخط الذي كُتِبت به الملحوظات خط يد القاسمي الموجود في مخطوطاتٍ أخرى، بما فيها النسخة المنقحة من تأريخ الحلّاق[91]. بالإضافة إلى ذلك، ترتبط بعض «علامات العناوين»، المذكورة سالفاً، بقرارات تنقيح معينةٍ اتخذها القاسمي،

بسم الله الرحمن الرحيم

وفي سنة اربعة وخمسين بعد الالف والماية كان اولها نهار السبت
واظهرت فيها الاعوام انها في مدينة دمشق يظهر زلزلة عظيمه
تتهدم فيها اماكن كثير وان الرجال تنقلب نساً وانا نهار الشام بجري
طعام وتحدثوا في بدع كثيرا وكان ذلك كله كذب ولم يصير شيا من
ذلك ولله الحمد وكان سنة غلا عام في جميع البضايع بلغت وقيت
السمن بخمسة مصاري ونصف ورطل الرز الشامي الى ستة عشر مصريه
ولا يوجد ومد الشعير بثمان مصاري ووزنوا الخبز الصمن فبلغ رطله
الى اثنا عشر مصريه والكعك باربعة عشر مصريه والخبز الذي لا يوكل
بخمسة مصاري وكان الحاكم بالشام علي باشا اول سنة والسلطان
محمود خان ابن السلطان مصطفى وله في الملك احدي عشر سنة وكان
في العام الذي قبله الحاكم في دمشق الشام عثمان باشا المحصل اخرج
الاورط التي للقبقول من قلعة الشام منهم من سركنه ومنهم من قتله
والذي اقام اخرب لقته بعد شهادة جماعة من الناس بانه غير زربه
ولا وقع منه فساد وشتت شملهم في جميع البلاد وكان ذلك اصلاح
وقد قل الشر من دمشق الشام واصطلحت احوال الناس وكان بجي
الجوخدار من الحج مبشرا يوم سابع وعشرين في محرم بين الظهر والعصر
والله اعلم ودخل الكتاب تلك السنة ليلة الاربعه ثالث ليلة في شهر صفر
وكان الكتاب باكر بشه الحامي ومعه جماعة والله اعلم وكان دخول الحاج
الى الشام نهار السبت ثاني يوم بعد مجي الكتاب ولم ينجر خمسة ايام حتى
دخل المحمل وذكر الحجاج انهم داروا في هذه السنة دورتين بين
الحرمين وصار عليهم غلا وبرد كثير وقتل ابن مضيان شيخ عرب بين
الحرمين بعد قتال كثير وقع بينهم وبين باشة الحاج والله اعلم

واقام

صورة رقم (7): الصفحة الأولى من مخطوطة حوادث دمشق.

وتكشف عن بعض اهتماماته. مثالٌ على ذلك مراحل تشييد قصر العظم (الشكل رقم 9). ولكن لا يمكن أن ننسب ملحوظة الهامش التي تحتوي على تاريخ «شهادة القراءة»- وهو 1249 للهجرة (1834 م) – إلى القاسمي، لأنه وُلِد بعد عشر سنواتٍ من هذا التاريخ. بعبارةٍ أخرى، زيادة عن القاسمي، هناك قارىء آخر تصفح هذه المخطوطة بعينها.

لنوجزْ الحديث حول ملاحظات الهامش فنقول إنه من المحتمل جدّاً أن هذه المخطوطة هي المخطوطة ذاتها التي استخدمها القاسمي من أجل نسخته. ويهمنا بالمِثل الإشارة إلى أنّ المخطوطة نفسها قرأها شخصٌ واحدٌ على الأقل غير القاسمي. إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الاهتمام بالكِتاب بعد وفاة مؤلفه، سندرك أن في ذلك إشارةً ليس إلى تداول النص كنصٍّ فقط، بل إلى تداول هذه المخطوطة تحديداً. وبناءً على البحث الذي أجريناه حتى هذه اللحظة، تحمل هذه المخطوطة ثلاث بصماتٍ: بصمة الناسخ، والقاسمي، وقارئٍ مجهول.

ويوجد مستوىً آخر يمكننا دراسة المخطوطة من خلاله، ألا وهو مكان المخطوطة في مكتبة أحد ما. إذ يوجد نصنا داخل مجلّد يحتوي على مخطوطتين أخريين، وهما عَمَلان تاريخيان أيضاً، لكنهما نسختان موقّعتان بخط يد مؤليفيها[92]. وبما أنه لا يوجد ما يشير إلى تاريخ جمع هذه المخطوطات في مجّلد واحد، فإن أي علامةٍ أو إشارةٍ داخل هذه المخطوطات قد تكون أو لا تكون وثيقة الصّلة ببحثنا، لأنه من المحتمل أن هذه العلامات أو الإشارات كُتِبت قبل جمْع المخطوطات الثلاث بين دفّتي المجلد وليس بعد جمعها. ولكن، إذا افترضنا أن هذه المخلّفات كتبت بعد جمع الكتاب، فمن الممكن أن نصل إلى استنتاجات مهمة.

من المثير للاهتمام أن الورقة الأولى من المخطوطة الأولى في هذا المجلد تحتوي على ملحوظةٍ تدل على امتلاك الكتاب من قبل كاتبها: «**هذا الكتاب من كتب أحمد... الحلبي [أو الجلبي]**». ويظهر اسمٌ شبيه بهذا الاسم (بالإضافة إلى أسماء أخرى) في الصفحة الأخيرة من الكتاب الذي يحتوي على المخطوطات الثلاث: «**أحمد جلبي الطاراني**». قد يكون الشخص ذاته المذكور سابقاً؛ أحمد الحلبي (إذا أضفنا النقطة المفقودة لحرف الحاء يصبح الاسم الجلبي)[93]. فإذا كان هو الشخص نفسه، نستنتج أن الكتاب كله الذي يحتوي على المخطوطات الثلاث، في مرحلةٍ ما، كان مُلكاً لهذا الشخص المدعو أحمد الجلبي، الذي لا نعرف عنه شيئاً سوى كونه موظفاً في الدولة، حيث عمل ككاتب كما يشير لقبه («الجلبي»، بالتركية «چلبي»)، وأنه كان مهووساً بالتاريخ.

قصر كان يقال له الزهرابيه قبل عمرها الملك الظاهر وهي على ظهر نهر بانياس مطل على المرجه وكان مكان متنزه عظيم تهدم وتمام هدمه كان قد ادركناه معلوم تاريخه هنا الحاصل بان في قربها مدفن وعليه قبة حجر عقد مبنيه وفيها قبور وارسها مخفوت قيل انه كان في راسها خبيه من القدم فاخذت وكان مما بلغني عن سبب اخذها انه كان مكتوب على ذلك المدفن ابيات وهي هذه.

داري زمانك وصحبك ثم داريها واجتنب الناس عاليها وداطيها
وان سالوك عن عيوب الخلق غطيها العقل في الراس قاضيها ووإليها

وكان كل من يقرا هذه الابيات يضرب له منها مشرب الى ان جاء صاحب النصيب صبر الى الليل وصعد الى اعلا القبه وحفرها واخذ ما فيها والاستقامة بلا راس الى زماننا الذي نحن فيه ادركناه فاخبروا حضرة الوزير اسعد باشا عظم زاده صاحب العمارة التي نحن في ذكرها بان تجتمع في الليل فيها الرازل ومعهم نساء وغيره كذا فارسل امر بهدمها ونقل حجارتها الى داره وفي تلك الايام بلغه بان في وادي كيوان طاحون جاري عليها نهر بانياس يقال لها طاحون الرهبان قديمة قد تهدمت ولم يبقى منها سوى رسوم اسفلها فامر بقطع النهر وان يخرجوا ما فيها من عواميد واحجار وينقلوهم الى الدار فاشتغلت الفعله والجمله والبانئيه بذلك وكل شي هاله الا وجهه له الحكم واليه ترجعون واستقاموا يقطعون الاحجار وينقلونها الى الدار ونهر بانياس مقطوع اثنا عشر نهار وفي

ذكر قصة عمارة دار اسعد باشا العظم وتمام قصتها في الصحيفة الرابعه

السفرجلاني يوم الخميس سادس وعشرين ربيع الثاني عمل حسن جلبي ابن السفرجلاني وليمة الى حضرة واليا الشام اسعد باشا في الصالحيه في قاعة ابن قرنوق وكانت ضيافة عظيمة تكلف عليها نحو احدى عشر مائة قرش فنظر فيها الباشا سروات طوال فطلب ان يقطعهم لاجل عمارة داره ودفع

تاريخ عمل ضيافة حسن افندي [illegible] في قاعة بن قرنوق الى اسعد باشا العظم نهار خميس ٢٦ ربيع كان ١١٦٣ وكان بهذا الشهر ثمانية وعشرين يوما على ما نقل

لعل

صورة رقم (8): هوامش في مخطوطة حوادث دمشق، ربما بخط القاسمي.

وهناك اسمان آخران نجدهما في الصفحة الأخيرة من المجلد: «سليم جلبي السايحة» (كاتب رسمي في الدولة آخر)، و«عبد الوهّاب بك الترزي». وهذا الاسم الأخير، الذي يحمل كنيةً تعني «الخيّاط»، يظهر فيما يُشبه «شهادة قراءة»[94]. مع أن مجموعة البصمات المتنوعة في هذا الكتاب توحي باحتمالية التداول أو الانتشار الواسع، فالحقيقة أننا لا يمكن أن نتوثق مما إذا كانت هذه الصفحة تحديداً متعلقةً بالمجلد الذي يحتوي المخطوطات الثلاث أو بأيٍّ من المخطوطات

الثلاث. إذ تظهر هذه الأسماء بصورةٍ عشوائيّةٍ، وكأنما ثمة ناسخٌ ما يتدرّب على تهذيب خطه. ومن الممكن أن مُجلِّداً مقتصِداً كان قد وضع الصفحة في الكتاب من كرّاسات ومخطوطاتٍ أعاد استعمالها.

بحكم أنه لم تنجُ أي نسخةٍ أخرى من «*حوادث دمشق*» لابن بدير (وإذا كانت هناك نُسَخٌ أخرى في المقام الأول)، فيمكننا القول ببساطةٍ إنه لا يتوافر دليلٌ إلى أي مدى انتشر الكتاب. إذن، نحن مقيدون بنتيجتيْن بديلتيْن توصّلنا إليهما من دراسة المخطوطة والمجلد الذي يحتوي على المخطوطات الثلاث، وجديرٌ بالذكر أن كلتا النتيجتيْن متواضعتان. تفترض النتيجة الأقل تواضعاً أن المخطوطة حُزِمت منذ زمنٍ بعيدٍ قبل وصولها إلى يدي تشيستر بيتي، جامع المخطوطات الذي أوقف مكتبته التي سميت باسمه. فبذلك، يكون قد تداولها أو قرأها - على الأقل - جميع من تركوا بصماتهم على الكتاب الذي يحتوي على المخطوطات الثلاث: النّاسخ ولعله القاسمي، والقارئ المجهول الذي كتب شهادة قراءة عام 1249 للهجرة، وموظفان رسميان في الدولة (حمل كلاهما اسم «جلبي»)، وشخصٌ آخر ولعله خياطٌ (أو «ترزي»). لقد ترك هؤلاء القُرّاء/ المتداوِلون بصماتهم على المجلد، ولكن ربما قرأ آخرون الكتاب دون ترك أثر. وإذا صحّ هذا الاستنتاج، فإن تداول الكتاب وانتشاره كانا واسعين، وتنوعت الخلفية الاجتماعية لقُرّائه. أما الفرضية الأكثر تحفظّاً فتقوم على الدليل الذي اشتققناه من ملاحظات الهامش الموجودة في المخطوطة المعنيّة دون الرجوع إلى المخطوطتين الأخريين والمجلد الذي يجمع المخطوطات الثلاث. إذ تشير الملاحظات الهامشية التي كُتِبت على عَجَل إلى خط ثلاثة أشخاص فقط، ومن بينهم القاسمي. وإذا صحّ هذا التخمين، إذن فقد كان انتشار المخطوطة محدوداً. ولسوء الحظ، فإن كل ما سبق هو مجرد تخمين، وكما يقول ابن بدير، «الله أعلم».

حيزه الخاص

والآن، بعد استكشافنا للجوانب الأدبية والمادية لكتاب ابن بدير «*حوادث دمشق*»، دعونا نعود إلى السؤال الذي طرحناه في مستهل نقاشنا: ماذا فعل ابن بدير بالتأريخ عندما كتبه، وماذا فعل التأريخ للحلّاق؟

في عالَم العلماء المنظوم والمُنظّم حول الدولة، تنبّأ شكل التأريخ بمضمونه. فبُنية الشكل المعتمدة على توالي الزمن بانتظامٍ تدل مقدماً على محتوى التأريخ، ألا وهو توالي الأحداث بانتظامٍ.

وفي الواقع، منحت عطايا الدولة العثمانية، التي اتخذت شكل المناصب الرسمية، العلماء حياةً رغيدةً، مكّنتهم من تذكّر الأحداث المتكررة والعادية على نحوٍ منتظم. أما ابن بدير، الذي كانت مكانته الاجتماعية أدنى بكثير من أن يستطيع قطْف ثمار الدولة، فلَقد عاش في عالَم بعيدٍ جدّاً عن هذا النظام، فنتج عن ذلك أنه لم يشهد سوى الفوضى التي عزاها مباشرةً إلى إهمال الدولة. لذلك، عندما استحوذ ابن بدير على التأريخ، عكّر محتواه حين حوّله إلى سردٍ لأحداث الفوضى. وقد تمكّن ابن بدير من تحويل التأريخ إلى عملٍ أدائيٍّ - ربما مُثِّل على خشبةٍ جديدةٍ ولجمهورٍ جديدٍ - فزوّده بعناصر الشكل الخاصة بالسيرة وقوتها الانفعالية القائمة على التجربة. لقد نقل الحلّاق إلى هذا الجمهور الجديد ذاكرة وجودٍ مضطربٍ؛ هي ليست ذاكرة بطلٍ من زمنٍ بعيدٍ، بل ذاكرته؛ ذاكرة حلّاق دمشق الذي يكافح - مثل جمهوره - ضد انتهاكات الأثرياء وفسادهم في الآن والمكان.

أما بالنسبة لسؤالنا الآخر: ماذا فعل التأريخ لابن بدير؟ لقد مكّن التأريخ ابن بدير من الكلام بفضل ضمير المتكلم، «الأنا»، الذي منحه سلطةً، وسمح تأريخ الأحداث المعاصرة للحلّاق بالدخول إلى فضاء النصّ ليصبح جزءاً منه، وبينما استمر العلماء في تخليد أنفسهم بواسطة معاجم التراجم، وجد ابن بدير في التأريخ فضاءً بديلاً ليُخلّد ذكراه. لقد زوّد التأريخ ابن بدير بوسيلةٍ ليقص لنا «قصته»، وفي التأريخ وجد حيزه الخاص.

الفصل السادس

قصُّ قِصّة الحلّاق:

حياة التاريخ الأخرى

كان محمد سعيد القاسمي (المتوفى سنة 1900م) رجلاً انبساطياً. كان عالماً ومُدرساً انتمى إلى ما بات يُعرَف «بسُلالة» علماء شهيرة في دمشق،[1] وكان مُضيفاً بشوشاً، حيث اشتهر باستضافة الصالونات الأدبية والموسيقية في منزله.[2] وعلى الرغم من اهتمامنا بالقاسمي لتحقيقه تأريخ ابن بدير، فإن إنجازه العظيم لا يكمن في المجال العلمي، بل في ذريته، حيث كان ابنه جمال الدين القاسمي (المتوفى سنة 1914م) أحد أهم الشخصيات في حركة الإصلاح الإسلامي (السلفية) في بلاد الشام، وهي حركةٌ نادت بالبحث في والعودة إلى مصادر الإسلام الأصلية لإحياء الدين والدولة والمجتمع.[3] روّج جمال الدين أفكاره وعرضها للجدال في صحف ومجلات كانت توزع عالمياً.[4] وكانت الكلمة المطبوعة هي الوسيلة التي فضّلها جمال الدين. فلقد تغير الوقت، وباتت الكلمة المطبوعة علامة الزمن.

يحكي هذا الفصل قصة تناسخ تأريخ ابن بدير؛ فموضوع هذا الفصل هو عملية تنقيح كتاب الحلّاق على يد المحقق محمد سعيد القاسمي. وينبغي أن نتذكر أن نسخة القاسمي المنقحة، التي أتمها في وقتٍ ما قبل وفاته عام 1900، والتي طُبِعت في نهاية المطاف سنة 1959، هي النسخة التي يستخدمها الباحثون على نطاقٍ واسعٍ اليوم. سأقارن بين النسختين؛ نص الحلّاق الأصلي ونسخة القاسمي المنقّحة بهدف دراسة التغييرات التي أجراها المحقق/ المنقح ومعرفة دوافعه -الظاهرة والباطنة- وقياس التأثير الكلّي للنص المنقح. سنرى أن التغييرات التي أجراها المحقق، مثل حذْفه وإضافته لبعض عباراتٍ، لم تكن -ببساطة- لتحسين لغة الكتابة وأسلوبها. والمفارقة أن المحقق، وإن كان قد التزم على نحوٍ متيقّظٍ بالمعنى العام للتأريخ، أراد التحول بالنص، فحوّله من بنيته الأصلية - كنتاجٍ هجينٍ يحمل رسالةً معارضة وهادمة ونصٍّ ذي وظيفةٍ أدائيةٍ بالدرجة الأولى - وأرجعه إلى تأريخ منظّم نسبيّاً يعنى بالسلاطين والولاة. وفي محاولته لجعل النص منسجماً مع شكل التأريخ الذي كَتَبه العلماء، يُعيد المحقق تقديم «الدولة». وهذه استراتيجيةٌ من شأنها إعادة تأهيل (وحتى تعظيم) عائلة العظم التي كانت حاكمة في دمشق. لقد مكّنته

سلطة التحقيق، التي دعّمتها حقيقة أن المؤلف الأصلي ابن بدير كان قد توفي منذ زمنٍ بعيد، من تخليص النص من الحلّاق، المؤلف كبطل، ومن توسلاته الملحة وطرائقه الدرامية. ولم تكن نتيجة برنامج تحقيق القاسمي تجريد النص من فحواه السياسية الأصلية فقط، بل تجريد الحلّاق من جميع مصادر سلطته الاجتماعية أيضاً. وإذا كان الكتاب -في الأساس- دليلاً وواجهةً لعرض ثروة ابن بدير الثقافية المُكتسبة حديثاً، فلقد أصبح الآن نصّاً فارغاً اجتماعيّاً و«مضطرباً»، حيث تم إسكات الحلّاق وتغيير لغته إلى درجة أنهما أصبحا، في أحسن الأحوال، خلفيةً ظريفة. ويبدو أن العالِم لم يستطع استساغة مخاوف مُحْدَثي الكتابة وطموحاتهم. ولعل القاسمي، كونه هو الآخر حديثَ النعمة، شعر بالتهديد من جانب سلطة الحلّاق، فاضطر إلى إرجاع الحلّاق إلى مكانته الاجتماعية الملائمة. بعبارةٍ أخرى (وإن كانت بلغةٍ دراميةٍ)، يستغل المحقق حقيقة موت الحلّاق ليقتله مرةً أخرى، فيحذف الحلّاق وحياته من النص. وبالإضافة إلى دفع الحلّاق خارج حدود التاريخ، يؤدي تدخل القاسمي المحقق إلى تغييرٍ أعظم، وهو تحويل التاريخ من تقارير حول الأحداث الجارية إلى وثيقةٍ عن الميراث الثقافي. بعبارةٍ أخرى، عندما قام القاسمي بتحقيق تأريخ الحلّاق، قام بمأسسة فكرة الإرث (الدمشقي)، في حين وجدت «الحوادث» الجارية - الموضوع الأصلي لتأريخ ابن بدير- شكلاً آخر، ألا وهو الصحيفة المطبوعة.

والآن دعونا نتعرف على محمد سعيد القاسمي وعصره على نحوٍ أفضل. فبخلاف ابنه جمال، لم يؤلف محمد سعيد كتبا في علوم الدين. بالإضافة إلى نسخته من تأريخ الحلّاق، ترك ثلاثة أعمالٍ كانت جميعها أدبيةً وتاريخيةً. أحد تلك الأعمال هي سيرة والده الشيخ قاسم (المتوفى سنة 1867)،[5] مؤسس السلالة التي حملت اسمه. وهناك كتابٌ آخر من تأليفه عنوانه «*سفينة الفرج فيما هبّ ودبّ ودرج*»، وهو كتاب متنوع الموضوعات، جمع فيه المؤلف مختلف الحقائق والأحداث والحِكَم والشِّعر. والعمل الثالث هو الأكثر ندرة، حيث وصفه أحد الباحثين بأنه يمثل «**نمطاً أدبيّاً غير مألوفٍ**».[6] ويُعدّ هذا الكتاب، وعنوانه «*قاموس الصناعات الشامية*»، معجماً لفنون المدينة وحِرفها.[7] ومن الواضح أن اهتمامات القاسمي لم تكن منسجمةً مع اهتمامات أقرانه، ولم تمثل الأفكار التي شغلت جيله. فما الذي دفع هذا العالِم إذن إلى الاهتمام بموضوعاتٍ غير مألوفةٍ، مثل تاريخ حلّاقٍ وحِرف مدينته وفنونها؟

أشار أحد الباحثين إلى أن «*قاموس الصناعات الشامية*» ارتبط بأجندة العائلة السلفية. رأى هذا الباحث أن الهدف من تأليف الكتاب، الذي اقترح فكرته وأتم كتابته المصلح السلفي جمال

الابن، كان العودة إلى مصادر الحياة الاقتصادية بحثاً عن نهضةٍ بطريقة موازيةٍ لتلك العودة إلى مصادر الشريعة بهدف إحداث نهضةٍ أخلاقيةٍ.[8] وإذا كان قاموس القاسمي يرتبط بأجندة الإصلاح، فلا يسعنا إلا أن ندرك وجود علاقة بين انشغال القاسمي بحياة الحرفيين في دمشق واهتمامه بكتابٍ كتبه حرفيٌّ؛ أعني الحلّاق ابن بدير. وحين كان القاسمي يؤلف كتابه كانت الحِرف الدمشقية الشهيرة، على الأغلب، في طريقها إلى الزوال، مما دفع العالِمَ إلى توثيقها وتوثيق من مارسها كإرثٍ شعبي.[9] وقد يكون هنالك -أيضاً- سببٌ شخصيٌّ يبرر اهتمام القاسمي بسوق دمشق وبالحلّاق. فقد تبيّن أن والد القاسمي، الشيخ قاسم الذي ذكرناه سابقاً، كان حلّاقاً أيضاً. وقد اكتسب في صنعة الحلّاقة إلى سن الأربعين حين تحول إلى طلب العلم.[10] بعبارةٍ أخرى، يشترك الشيخ قاسم والد مُحققنا وابن بدير في كثير من الصفات، فكان كلاهما حديث النعمة.[11]

إذن، لقد درس الباحثون عائلة القاسمي وأجندة الإصلاح الخاصة بهم من حيث المكانة التي شغلتها العائلة في المدينة. كانوا **«قادمين جداً بين مراتب العلماء»**، وتمتعوا **«بمكانةٍ متوسطة وثروةٍ متواضعة وشغلوا مراكز محلية»**.[12] وبالفعل، تنافست عائلة القاسمي وعائلاتٌ أخرى مع عائلات العلماء الراسخة التي احتكرت المناصب المهمة. ودلالة على ذلك أن محمد سعيد نظم «**شعراً عبّر فيه عن امتعاضه بشدة من النخبة الثرية في دمشق**».[13] بعبارةٍ أخرى، يبدو أن الخلفية الاجتماعية للقاسمي والمكانة التي احتلها في المدينة فسّرتا اهتمامه بالحلّاق. وينسجم ذلك مع مشروعه الخاص بكتابة «*قاموس الصناعات الدمشقية*» الذي يُعدّ دراسةً إثنوغرافيةً لسوق دمشق. وربما وجد القاسمي قواسم مشتركة بينه وبين الحلّاق والحِرفيّين الآخرين في المدينة. فهل يجوز لنا الطرح أن القاسمي كان «رجلاً من الشعب وللشعب»؟ لا يمكننا أن ندرك موقف القاسمي تجاه الحلّاق إلا إذا درسنا معالجته لتأريخ الحلّاق. لكن دعونا نناقش نقطة أولية: كيف تمكن القاسمي من الحصول على مخطوطة الحلّاق التاريخية؟

لدينا روايتان حول «اكتشاف» القاسمي لمخطوطة ابن بدير التاريخية[14]. تصف الحكاية الأولى توجّه القاسمي إلى العطّار ليجلب شيئاً ما. غلّف العطار بضاعة القاسمي بقطعةٍ من الورق التي لم يستطع الأخير مقاومة قراءتها حيث «**كان الشيخ طلعة يتعشق القراءة**»[15]. وإذا بها ورقةٌ من مخطوطة ابن بدير. ويُقال إن القاسمي عاد إلى العطار في الحال لينقذ المخطوطة.

أما الحكاية الثانية فتخبرنا أن مخطوطة ابن بدير كانت ضمن مقتنيات مكتبةٍ ضخمةٍ بيعت في مزادٍ أُقيم في الجامع الأموي، وكانت المكتبة ملكاً لعالمٍ محليٍّ. حضر المزاد كلٌّ من محمد القاسمي

وابنه جمال، والتربوي، ومؤسس المكتبة الظاهرية في دمشق طاهر الجزائري (المتوفى سنة 1920)[16]. وحين عُرض كتاب ابن بدير للبيع في المزاد للمرة الأولى كان ثمنه زهيداً. ولكن الجزائري، بخبرته كجامع كُتبٍ ومعلّم، كان الشخص الوحيد الذي قدّر قيمة مؤلَّف ابن بدير فقرر ابتياعه. وما لبث أن اتضحت نيّته للزبائن الآخرين، فقد أراد مُزايدٌ آخر ابتياع المخطوطة، ثم بدأت مزايدةٌ شرسة بين الاثنين كانت نتيجتها ارتفاع ثمن الكتاب من **«عشر قروشٍ إلى ثلاثمائة قرش»**[17]. وفي نهاية المطاف، تغلّب الجزائري على منافسه، واستعار القاسمي الكتاب من صديقه الجزائري، ونَسَخه ليحتفظ بنسخةٍ لنفسه. ويُفترَض أن الجزائري استعاد المخطوطة الأصلية، ولكن قيل لنا إن مكتبته اندثرت.

لكون ارتباط عائلة الجزائري بعائلة القاسمي مؤكداً وثابتاً[18]، وأن مثل هذه المزادات كانت تقام بالفعل في الجامع الأموي، فإن الحكاية الثانية تبدو محتملةً أكثر من الأولى. ومع أنه واضحٌ أن حكاية العطار تتصف بطابع مجازي (ويختلف ذلك عن قولنا إنها كانت بالضرورة غير حقيقية)، لم تخلُ قصة مزاد الكتب من بعض التجميل، مما يجعل الوصف مشابهاً للوصف في الحكاية السابقة من حيث الطابع الخيالي. وتفترض الحكايتان أن كتاب ابن بدير لم يتمتع بقيمةٍ عاليةٍ، ولم يُقدَّر كما يجب، وأنه ظهر، بمحض المصادفة أو على نحوٍ مُعجِز، في مكانٍ عام (مثل دكان العطّار أو الجامع). ويرى عالمٌ فضولي (القاسمي) أو خبيرٌ فطنٌ (الجزائري) المخطوطة، فيقرر إنقاذها والحفاظ عليها بغضّ النظر عن العقبات (العطّار يتسبب بتشتيت المخطوطة، أو ارتفاع ثمن المخطوطة في المزاد مما قد يمنع اقتناءها). بإيجاز، تتوفر في كلتا الحكايتين جميع عناصر السرد الموجودة في أي قصةٍ خيالية أو أسطورةٍ.

تجدر الملاحظة أننا لا نملك دليلاً للتحقق من مصداقية الحكايتين، فالنسخة الأصلية الوحيدة للمخطوطة هي تلك الموجودة في مكتبة تشيستربيتي التي استخدمناها في دراستنا هذه. وكما أشرنا سابقاً، قد تكون هذه النسخة الفريدة نسخة القاسمي. على أي حال، لا نملك أي أدلةٍ على أن الجزائري ربما امتلك هذه المخطوطة. لكن دعونا نعود إلى الحكايتين الخاصتين بكيفية امتلاك القاسمي والجزائري للمخطوطة. فعلى الرغم من أن قصة مزاد المكتبة قد تحتوي على بعض الحقيقة، تشير الحكايتان إلى أن عملاً كتبه أحد مُحْدَثي الكتابة مثل تأريخ ابن بدير كان يُعدّ بلا قيمة. فلقد كانت صفحاته مناسبةً فقط لتغليف بضاعة العطّار، أو لتُباع بثمنٍ زهيدٍ في مزادٍ للكتب. والراجح أن القيمة المنخفضة لهذا العمل تُعزى إلى هوية المؤلف، فهو لم يكن عالِماً

معروفاً بل حلّاقاً وضيعاً. لكن لماذا يُنقذ القاسمي (أو بالاستناد إلى القصة الثانية، الجزائري ثم القاسمي) المخطوطة؟ هل يُعزى ذلك إلى اهتمام القاسمي بأعمال المؤلفين الأقل سطوة وتعليماً؟ أو ربما شعر القاسمي ببعض التشابه تجاه ابن بدير، لأن والد الأول كان حلّاقاً أيضاً؟ على عكس المتوقع، يبدو أن شعور القاسمي تجاه الحلّاق لا يدلّ على أي تعاطفٍ من جانبه. على الرغم مما عُرِف عنه من ازدرائه لغطرسة أعيان مدينته، وتواضع منشئه، يبدو أن تواضع القاسمي كان محدوداً، كما سنرى لاحقاً.

لقد انصرم أكثر من قرنٍ على الفترة التي كتب فيها ابن بدير تأريخه والوقت الذي حقق فيه القاسميُّ النص. ولم يكن القرن قرناً عادياً، بل زخر بالحركات النهضوية والأنشطة الإصلاحية، سواء أكانت أنشطةً فرضتها الدولة الحديثة - على سبيل المثال الأنشطة الإصلاحية التي قام بها محمد علي باشا (المتوفى سنة 1849م)[19] في مصر، أو التنظيمات العثمانية الإصلاحية (1839–1876م)[20] - أم جهوداً نهضويةً من قِبَل مدنيين، فلقد تغيرت الأوضاع. وعلى الرغم من أهمية الإصلاحات التي تبنتها الدولة، فإن ما يهمنا هو الجهود الإصلاحية التي بذلت في فترة النهضة، تلك الظاهرة الاجتماعية والثقافية التي قامت في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وتميزت بجهودٍ مقصودة لتحقيق تجديدٍ لغوي وفكري وديني[21].

على الرغم من أنها لم تتكون من حركةٍ محددةٍ بعينها، بل من اتجاهاتٍ أيديولجية مختلفةٍ متعددة الاهتمامات والبؤر[22]، يمكننا أن نعدّ النهضة كينونةً واحدةً، لأن هدفاً واحداً جمع كل من شارك فيها، ألا وهو الإصلاح الشامل للمجتمع. وحين كان القاسمي يؤلف أعماله، كانت حركة الإصلاح اللغوي قد بدأت[23]، فلم تكن دوافع هذا الجانب من الحركة الإصلاحية إحياء العربية الفصحى فقط، بل تعريب الكلمات الأجنبية، وتبسيط النحو العربي، واشتقاق كلماتٍ للتعبير عن مفاهيم علميةٍ واجتماعيةٍ جديدةٍ[24]. لقد تغيرت اللغة وتغيرت كذلك وسائطها. وحين كان القاسمي يُؤلف، تمّ تبني الطباعة على نحوٍ تام، وباتت الوسيلة التكنولوجية الرئيسة لنشر المعرفة[25]. كان محمد سعيد مستغرقاً في فِكْر عصر النهضة ولغته. بالإضافة إلى ذلك، تابع سعيد أحدث «المجلات العلمية» المطبوعة[26]، بل إنه أنجب ابناً مصلِحاً. إذن، كان القاسمي كاتباً مخضرماً بلا منازع، فلقد امتطى صهوة عصر التأريخ المدوّن باليد وصيغ لغاته المختلفة، وعصر الصحف المطبوعة التي تميزت باستخدام العربية الفصحى الحديثة.

خلق النظام:
مداخلات محمد سعيد القاسمي التحقيقية

يعرض القاسمي الأسباب والأهداف من وراء تحقيقه هذه المخطوطة في مستهل كتابه، فيقول بعد التضرع إلى الله كما يجب:

> أما بعد، فإن حوادث دمشق الشام اليومية التي صدر غالبها في أيام الوزيرين العظيمين: سليمان باشا وأسعد باشا اللذين هما من أعيان وزراء بني العظم العظام، جمعها الفاضل شهاب الدين أحمد بن بدير البديري الشهير بالحلّاق، من سنة 1154 إلى سنة 1176 قد اشتملت على غرائب وعجائب وأهوال، ولبساطة مؤلفها كتبها بلسانٍ عامي، ثم أطنب بزيادات كلمات وأدعية مسجعة يمل سامعها ويسأم قارئُها، فحذفت القشر من هذه الحوادث ووضعت اللباب، وهذبتها على حسب الاستطاعة بالصواب[27].

من الواضح أن القاسمي لم يهتم بهوية مؤلف «*حوادث دمشق الشام*»، بل انصب اهتمامه على حقيقة أن الأحداث وقعت في ظل حكم «**أعيان وزراء بني العظم العظام**». إذن، في رأي المحقق، ما يشكل موضوع الكتاب وسبب أهميته هو اثنان من أشهر حكام بني العظم. وسيقوم المحقق بوضع التقارير المتعلقة بالحاكميْن داخل إطارٍ معينٍ، وسينقحها محاولاً إظهارهما كبطليْن رئيسييْن داخل النص، وكمصدرٍ للفخر والإنجازات الثقافية الدمشقية. أما بالنسبة لهوية «**وبساطة**» مؤلف التأريخ، فهما ليسا ذا صلةٍ بالموضوع فقط بالنسبة للقاسمي، بل هما عائقٌ حتمي أيضاً. إذ يرى المحقق أن هوية المؤلف تُضعف لغة الكتاب وأسلوبه. لذلك، فبالنسبة للقاسمي أهمية الكتاب تكمن في تزويده بمعلوماتٍ عن حاكميْن عظيميْن (والنخبة من العلماء)، لكن اعتبر القاسمي الشكل الذي وجد الكتاب به غير صالح للتداول. إذن، قيمة هذا التأريخ لا تُعزى إلى مؤلفه، بل على الرغم منه. وحتى يصبح كتاب الحلّاق صالحاً للقراءة، لابد من توسط المنقح، ولا بد من اختصار النص وصقله وتصحيحه. بعبارةٍ أخرى، لا بد من كبح صوت المؤلف الذي ينتمي للعوام.

إرجاع الدولة إلى النص:
إعادة تأهيل بني العظم

في فصلٍ سابقٍ وصفتُ معالم الاضطراب في نص ابن بدير التي تتجلى بقلقه الشديد تجاه الفوضى الاجتماعية والأخلاقية، وبافتقار نصه للثبات والنظام الذي يميز التأريخ الذي كتبه العلماء. فلا يحقق تأريخ ابن بدير ما يحققه هذا النوع الأدبي عادةً؛ أي تخليد نظام الدولة، ولا يجعل تاريخ الحلّاق من طقوس الدولة السنوية وحكم الولاة نقاطاً مرجعيةً منتظمةً وأسساً لتنظيم التاريخ، لأن نصّ الحلّاق لا يسهب في الحديث عن الأحداث المنتظمة والرتيبة، بل يعالج الكوارث غير المتوقعة والاضطرابات المفاجئة. فيحاول القاسمي، الذي لم يعتد مثل هذا التاريخ الدرامي الفوضوي الذي ينكر فضل الدولة، تطبيع النص. ويتمكن المحقق، بفضل الحذف والإضافة والتأطير وإعادة ترتيب النص، من إرجاع الدولة وتضمينها داخل النص. وحين يفعل المحقق كل هذا يعيد تأهيل الحُكّام المحليين، وتحديداً سلالة العظم من الولاة. وقد أفضت جهود المحقق إلى إنتاج نصٍّ تقلصت فيه المشاكسة والمعارضة. وفي الوقت ذاته، تحول كتاب الحلّاق على يد القاسمي من تأريخ يصف «حوادث يومية» في إطار مدني إلى سجلٍّ وثائقيٍّ موضوعه الإرث الذي خلّفته النخبة السياسية آنذاك. بإيجاز، ينتقل النص من عالَم الأخبار إلى عالَم التراث.

بات جليّاً أن القاسمي يرى ممثلي الدولة الموضوع المناسب للتاريخ، وولاية السلطان علامةً زمنيةً طبيعيةً. ودعونا نسترجع ما ذكرناه في فصلٍ سابقٍ حول التغييرات المهمة التي أجراها المحقق على افتتاحية التأريخ، وتستحق هذه التغييرات أن نعيد اقتباسها هنا:

> وفي سنة 1154 [1741م] كان والياً بالشام الحاج علي باشا من الأتراك وذلك بعد مضي إحدى عشرة سنة من جلوس مولانا السلطان محمود خان بن السلطان مصطفى خان، أيد الله عرش هذه الدولة إلى آخر الدوران[28].

دعونا نقارن هذه الفقرة بافتتاحية ابن بدير الأصلية:

> وفي سنة أربعةٍ وخمسين بعد الالف والماية [1741م] كان أولها نهار السبت وأظهرت فيها الأعوام [أي العوام] أنها في مدينة دمشق يظهر زلزلة عظيمة تتهدم فيها أماكن كثير وأن الرجال تقلب نسأ[29].

على الرغم من أن ابن بدير- بعد هذه الجملة الافتتاحية مباشرةً - ينكر الإشاعة الخاصة بوقوع زلزالٍ، نجد أنه يُلحقها في الحال بالأخبار المتعلقة بالتّضخم، ويورد قائمةً بالأسعار المتزايدة للمنتجات والبضائع. وبعد ذكره لهذين الخبرين المروّعين (الزلزال المزعوم وارتفاع الأسعار) فقط، يتذكر ابن بدير الحديث عن الحاكم والسلطان:

> وكان الحاكم بالشام علي باشا أول سنة والسلطان محمود خان ابن السلطان مصطفى وله في الملك إحدى عشر سنة[30].

يجب أن نناقش نقطتين تتعلقان بتطرّق ابن بدير للوالي والسلطان. أولاً، لا تتكرر هذه الجملة التي يعلن فيها ابن بدير عن السلطات الحاكمة على نحوٍ منتظمٍ في تأريخه، وهي ليست الجملة التي تفتتح السنة في إدراجه الحولي في النص. وفي الواقع، يرى ابن بدير ولايات (ووفيات) المسؤولين الرفيعين - وإن كانت جديرة بالتدوين كأحداث[31]- ليست ضروريةً أو مرجعية للإشارة إلى مرور الوقت. بعبارةٍ أخرى، لا يكرر ابن بدير الحديث عن سلطة المسؤولين في الدولة سنةً تلو الأخرى في مطلع كل عام. ويتّبع القاسمي بوجهٍ عام، باستثناء افتتاحية التأريخ، النسخة الأصلية، ولا يُضمّن بالقوة الحديث عن عهود السلاطين والولاة المعاصرين كأساسٍ لتنظيم الإدراج الحولي. وعلى الرغم من انصياعه العام لنص الحلّاق فإن معالجة المحقق للمسؤولين الرفيعين تختلف بشكل بارز، من ناحية الأجندة السياسية، عن معالجة ابن بدير. ويقودنا ذلك إلى النقطة الثانية المتعلقة بالفقرة السابقة. إذ عموماً، يخلو ذِكر ابن بدير للسلطات السياسية من أي احتفاءٍ، ولا يتضمن عادةً الدعاء للسلطان بالعمر الطويل ولسلطنته بالازدهار. على النقيض من تأريخ ابن بدير، يبتهل المحقق إلى الله في نسخته ليدوم **«عرش هذه الدولة إلى آخر الدوران»**. وفي إحدى العبارات يضيف القاسمي قائلاً: **«أبقى الله تعالى هذه الدولة العثمانية إلى آخر الدوران. آمين»**[32]. تختفي مثل هذه المشاعر الدافئة تجاه الدولة العثمانية -تقريباً- من النص الأصلي لابن بدير.

وتُعدّ إعادة تقديم القاسمي للدولة في تأريخ ابن بدير أمراً لافتاً خاصةً حين يتعلق الأمر بولاة دمشق من آل العظم. ويُخلّف ذلك لدينا انطباعاً قويّاً يجعلنا نرى أن بروز آل العظم في تقارير وافرة في كتاب ابن بدير كان السبب الذي دفع القاسمي مباشرة مشروعه هذا لتحقيق التأريخ. ويخبرنا القاسمي في مقدمته أن ابن بدير كتب تأريخه **«في أيام الوزيريْن العظيميْن: سليمان باشا وأسعد باشا اللذيْن هما من أعيان وزراء بني العظم العظام»**[33]. ويشهد القارئ اهتمام القاسمي الشديد بحُكام

بني العظم عند قراءة مداخلاته للأجزاء المتعلقة بأنشطة البناء التي قام بها أسعد باشا العظم، خاصةً قصره والخان الشهيرَيْن. ولا يغير القاسمي ترتيب السرد الذي يصف عملية بناء القصر فقط، بل يغير كذلك الهدف من وراء سرد الحكاية.

ينتشر السرد الخاص بتشييد أسعد باشا للقصر، في نص الحلّاق الأصلي، في العديد من صفحات المخطوطة، لذلك يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن ابن بدير كان يكتب تاريخه كوثيقةٍ معاصرةٍ؛ أي أنه كان يسطّر الأحداث حين تقع[34]. ولكن جمع المحقق تلك الأحداث المتفرقة في سردٍ واحدٍ متواصلٍ[35]. وحين يقوم المحقق بعملية الجمع هذه، يحذف -أحياناً- تفاصيل مهمة سلبت الفقرات الأصلية، التي كان قد كتبها ابن بدير، الحيوية وغيرت مقصدية التأليف. وفي الواقع، الهدف من سرد ابن بدير لتفاصيل تشييد القصر والخان هو توضيح استهلاك الوالي الاستعراضي، وطمعه في امتلاك العقارات ومصادرتها وجشعه المتمثل في جمعه واستيلائه على مواد البناء، والعبء الناجم على الدمشقيين من نشاطات الوالي[36]. ومع أن القاسمي لم يكن لديه خيارٌ سوى اتباع سرد ابن بدير، فإنه يحذف بعض التفاصيل المهمة. انظر على سبيل المثال كيف يصف ابن بدير تحضيرات أسعد باشا لتشييد قصره، التي ينقلها الحلّاق لنا بفقرةٍ مسجوعةٍ جزئيّاً، مضيفاً بذلك نبرةً دراميةً للحكاية:

> واشترى أسعد باشا والي دمشق الشام أملاك كثيرة من دور وبساتين وطواحين وغلا الحنطة والشعير والخلق تستغيث وتستجير وليس للخلق ملبّي ولا مُشير[37].

والآن لنقارن وصف القاسمي لهذا الحدث الذي يخلو من السجع:

> وفي هذه الأيام اشترى أسعد باشا والي دمشق الشام أملاكاً كثيرة، من دور وبساتين وطواحين وغير ذلك، وهذا قبل بنائه لداره وقيساريته[38].

يحذف القاسمي ذلك الجزء الذي يصف معاناة الشعب، والنبرة الدرامية التي تعبر عن هذه المعاناة، ثم يُحضّر القارئ بمحايدة لمشروع البناء التالي الخاص بأسعد باشا؛ الخان الشهير. ولكن قبل التطرق للتقارير المعنيّة التي كتبها المؤلف والمحقق عن هذا البناء، دعونا نورد مثالاً آخر يُعلّق فيه الحلّاق على قصر أسعد باشا.

في مطلع عام 1164 للهجرة (1743م)، ينقل لنا ابن بدير الخبر الثاني المتعلق بغلاء الأسعار

المستمر في دمشق «**وجميع البلاد الإسلامية**». وكالمعتاد، يُتبع ابن بدير هذا الخبر بقائمة الأسعار وشكوى طويلة، ثم يُتبع هذه بتظلمٍ آخر:

> وعماير حكام الشام وأكابرها صايره... واذا طلب الفقير ان يعمّر داره ما يلتقى له معمار ولا نجار ولا خشبه ولا مسمار ولا تراب ولا قصرمل ولا أحجار... وأخذ الماء من غالب القنوات أسعد باشا حتى أوصله الى السرايا حتى قطعت السبل والقنى وصارت غالب الجوامع والحمامات إذا أراد أحد أن يقضى حاجة أو يتوضى ياخذ له ابريق فيه ماء وهذا شيء ما أدركناه في جيلنا ولا حكى في الشام قبلنا.[39]

هذه إدانةٌ واضحةٌ لأسعد باشا الذي احتكر، بأنانيةٍ مطلقةٍ، الماء ومواد البناء، فحرم المواطنين من «حقوقهم» الطبيعية في استخدام هذه الموارد. يرى ابن بدير أن حرمان المواطنين من احتياجاتهم لم يسبق حدوثه. لكن القاسمي الذي اهتم «**بالوزيرين العظيمين**» فقط يشعر بالملل من تذمر الحلّاق وشكواه المستمرة، فيفضل حذف هذا التقرير المتعلق بحرمان المواطنين كاملاً. وعلى الرغم من احتفاظه بقائمة الأسعار (التي يحذفها عادةً في مواضع أخرى كما سنرى لاحقاً) وبعض الشكاوى السابقة، يقرر القاسمي -ببساطةٍ- حذف هذه الفقرة بالكامل، ويُنهي سرده بهذه العبارة المثيرة للفضول: «**إلى آخر ما قاله المؤلف**»[40]. يفضل القاسمي ألا يصوّر آل العظم كعائلةٍ مسرفةٍ أو ظالمةٍ، مع أنه لا يتمكن من تجنب هذه الحقائق دائماً.

دعونا الآن نعود إلى خان (أو قيسارية) أسعد باشا لنقارن ما قاله ابن بدير والقاسمي عنه:

> شرع حضرة أسعد باشا في عمارة القيسارية... بعدما هدم قيسرتين وبعض دور ودكاكين وعملهم قيساريه التي بناها فرد واحده ونحن نطلب من الله المساعده.[41]

والآن دعونا نرى كيف يصوغ القاسمي حقيقة بناء القيسارية (الأحرف المائلة من إضافتي):

وفي تلك الأيام من هذه السنة، شرع حضرة أسعد باشا في عمارة القيسارية... *التي عز نظيرها في الدنيا*، وذلك بعدما هدم قيساريتين ودور ودكاكين وجعلها قيسارية واحدة *بهذه الصفة التي لا نظير لها*[42]

لا يُعلق ابن بدير على جمال أو عظمة البناء، فالهدف مما أورده التذمر من إسراف الباشا الواضح

وسلبه المفرط للممتلكات. واللافت أن ابن بدير يُتبِع حديثه بالتماسٍ لله طلباً للمساعدة. بعبارةٍ أخرى، يرى الحلّاق أن إسراف الباشا مرتبطٌ -على نحوٍ مباشر- بعجزه وحاجته للمساعدة. وحين ينقل القاسمي الحقائق ذاتها، يضيف، على النقيض من ابن بدير، كلماته التي تتحدث عن قيمة الإنشاء، فتصف عظمة البناء وفرادته. إذن، على الرغم من أن المبنى كان بالنسبة لابن بدير دلالةً على الإسراف والبذخ، فهو مصدر فخرٍ بالنسبة للقاسمي. فإذن، يقوّض القاسمي نوايا ابن بدير تماماً. يصور ابن بدير الحاكم أسعد باشا، خلال الحديث عن مشروعاته الإنشائية (سواء قصره الخاص أو الخان العام)، كشخصية نمرود، الملك الطاغية الذي سبب اللعنة بسبب بنائه لبرج بابل (بالمقابل من الملك سليمان، الحاكم العادل الذي بورك لبنائه الهيكل)[43]. أما بالنسبة للقاسمي فتمثل هذه المباني تراثاً تاريخيّاً عظيماً، وتجعل **«وزراء بني العظم العظام»** جديرين بالتخليد. ويمكننا القول إذن إن القاسمي يمنح مباني أسعد باشا معنًى جديداً.

إذا أخذنا بعين الاعتبار تحيز القاسمي لأسعد باشا فمن المتوقع أنه كرِه فتحي الفلاقنسي؛ العدو اللدود للوالي. في الواقع، كره القاسمي أمين الخزانة إلى درجة أنه فرض نفسه على النص أحياناً دون خجلٍ للتعليق على الدفتردار. على سبيل المثال، بعد تقريرٍ عن تصرفاته الجشعة، لا يسع القاسمي إلاّ أن يُطمئن القارئ أن نهاية الدفتردار باتت وشيكةً:

> وسيأتي الكلام على بطش الله، وغضبه بالدفتري المذكور، لأن الله تعالى يمهل ولا يهمل[44].
> ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون[45].

يتوقع القاسمي الأحداث، ويقدم مواعظ أخلاقية، ويصدر أحكامه بإضافة مَثَلٍ أو آيةٍ قرآنية. والتدخل التضميني من النوع هذا من جانب القاسمي لا يحدث كثيراً في النص، لكنه يظهر على نحوٍ متفرقٍ[46]. لكونه مدافعاً دوماً عن بني العظم، فقد يكون تدخل القاسمي واضحاً إلى درجة مضحكة. مثلاً، نجد تقريراً يتحدث عن مواجهةٍ بين القوات الانكشارية والوالي أسعد باشا. كان الأخير يحاول -على ما يبدو- قمع فساد هذه القوات وعنفها. وحين ينقل ابن بدير تحدّيهم للوالي يقتبس، في النسخة الأصلية، عِبارةً يُفترض أن أحد الانكشاريين قالها مهاجماً رجولة الحاكم. فالعبارة تستبدل اسم أسعد «بسعدية»: **«وقالوا ست سعدية تريد تغدر بنا، فهذا الأمر لا يخوفنا»**[47]. يختلف نقل القاسمي لهذه العبارة البسيطة قليلاً: **«وقالوا... من قلة أدبهم الست سعدية تريد تغدر بنا، فهذا الأمر لا يخوفنا»**[48]. تُحفّز إهانة أسعد باشا القاسمي إلى التعليق على «قلة أدب»

هؤلاء الذين قالوا هذه العبارة وتوبيخهم. فولاء القاسمي وولعه ببني العظم أمر جليّ.

لعل إعجاب القاسمي بولاة بني العظم يعكس واقع المحقق. فعلى الرغم من انتهاء حُكم آل العظم للولاية في مطلع القرن التاسع عشر، فقد استمرت سلطتهم وتأثيرهم في دمشق حتى منتصف القرن العشرين[49]. وقد يكون مدح حُكام بني العظم (والتمليح والتبهير بوصف عظمتهم) في هذه البيئة السياسية، حيث عاش مُحدث النعمة محمد سعيد، يفضي إلى منح المحقق هبات وفوائد من أحفاد بني العظم، حيث كانت عائلة العظم من أكثر البيوتات سيطرةً في عصره.

لكن، دعونا نعود إلى النص. تختلف نوايا القاسمي التحقيقية، على نحوٍ مهم ولافتٍ، عن نوايا المؤلف الأصلية. إذ يشكل التأريخ بالنسبة لابن بدير منصةً للتذمر من أمورٍ عدّة بما فيها إسراف الولاة وتعنتهم. أما بالنسبة للقاسمي، فقيمة التأريخ تكمن -تحديداً- في تركيزه على **«الوزيريْن العظيمين»**، لذلك يسعى للاحتفاء بإنجازاتهما، خاصةً في مجال البناء وفن العمارة. وبينما رمزت مشيدات أسعد باشا، بالنسبة للحلّاق، إلى فساده وغروره، فقد رمزت إلى عظمته بالنسبة للقاسمي، لذلك يحتفي بها، فيُعيد المحقق تقديم الدولة ورموزها داخل التأريخ، سواء بواسطة تغيير مقدمة التأريخ أو إعادة ترتيب السرد، في حين يحذف بعض التفاصيل المهمة، فيتمكن من إعادة تأهيل بني العظم، ليحولهم من شخصيات نمرودية إلى أخرى سليمانية. بعبارةٍ أخرى، يحاول القاسمي تطبيع تأريخ ابن بدير ليلبي متطلبات الشكل الكلاسيكي للتأريخ الذي كتبه العلماء، وتحديداً تخليد الدولة.

وفي الوقت نفسه، تغيرت قيمة كتاب الحلّاق وفائدته، حين خضع النص للتعديل بما يتوافق مع مصلحة واهتمامات وحاجات المحقق. بالنسبة لابن بدير، كان التأريخ أشبه بحاوٍ وناقلٍ للأحداث الجارية والأخبار؛ فهو تقريرٌ عام يشتمل على شكوى من نكبات وبلايا الزمان. أمّا بالنسبة للقاسمي، فتكمن أهمية الكتاب في صحة الوقائع التاريخية التي يصفها، فهو وعاءٌ يحتوي على أحداث الماضي. ويشمل الكتاب -أيضاً- تقارير حول مشروعات البناء الخاصة بالولاة التي انتهت بتشييد مبان فخمةٍ كانت لا تزال تسيطر على مشهد المدينة حتى عصر المحقق (وإلى اليوم). لذلك، لا تكمن قيمة كتاب ابن بدير بالنسبة للعالِم القاسمي فيما يقوله الكاتب عن حياة وهموم رجلٍ من أصلٍ متواضعٍ، بل في أن الكتاب يخبره عن الإنجازات العظيمة البارزة لولاة دمشق الراحلين. (بالإضافة إلى ذلك، كان إقرار القاسمي وتصديقه على سلطة العائلة الحاكمة

في القرن الثامن عشر فيما يتعلق بصناعة التراث بالتأكيد كلاماً «مدغدغاً» لبني العظم الذين عاصرهم القاسمي). وبفضل القاسمي، بات تأريخ ابن بدير كتاباً موضوعه التراث لا متسع فيه لنقّ المتذمرين الوضيعين.

«تهذيب» و«تصويب» لغة ابن بدير؟

من المدهش أن القاسمي وإن كان يخبرنا في مقدمته القصيرة أن نقيصة نص الحلّاق تكمن في لغته، فإننا نجد أن تصحيحه وصقله للنص لا يقتصر -بالضرورة- على اللغة وحدها. بالفعل يصحح المحقق القواعد في النص، حين يضيف بعض علامات الإعراب المناسبة، ويستبدل العامية بالفصحى، ويغير بعض الاستخدامات العامية، لكنه لا يفعل ذلك على نحوٍ منتظم. ويجدر بالذكر أن تصحيحاته -أحياناً- غير ضروريةٍ ولا مبرر لها، إذ يتعلق كثير من «تصويباته» بمفرداتٍ لم تنتج عن «الأصل المتواضع» للمؤلف، بل عن التغيير اللغوي الذي تسببت به المائة سنة التي تفصل المؤلف عن المحقق. وغالباً ما تتعلق تصويبات القاسمي بتعريب المصطلحات الأجنبية (التركية في هذه الحالة) وإضافة حواشي في هوامش الكتاب لتفسير ما يبدو غير مفهوم أو غير مألوفٍ بالنسبة للقارئ، وأحياناً لا يتعلق تدخل المحقق بلغة ابن بدير إطلاقاً، بل يكونَ الهدف منها استعراضاً للبراعة اللغوية.

لتوضيح كيفية تغيير المحقق للغة الحلّاق، سأقارن فقرةً من نص ابن بدير الأصلي بما يقابلها في نسخة القاسمي المُنقحة. والفقرة المقتبسة التالية هي جزءٌ من تقريرٍ ذكرناه سابقاً يتعلق بوصف موكب قامت بها مجموعة من بنات الهوى للاحتفال بشفاء عشيق إحداهن. وحتى أكون أمينةً تجاه العربية الأصلية المستخدمة في النّصيْن، لن أستخدم علاماتٍ إعرابيةٍ إلا إذا كانت واضحةً في النص الأصلي (على سبيل المثال لن أضيف تنوين الفتح للاسم النكرة إلا إذا كانت ألف التنوين موجودةً في النص). دعونا نبدأ بنص الحلّاق:

> ومما اتفق في دولة أسعد باشا ابن العظم أن واحدة من بنات الهوى قد عشقت غلام من أبناء الترك فمرض فنذرت عليها إن تعافا تقرا له مولد[50] عند الشيخ أرسلان وبعد أيام تعافا فجمعت شلكّات البلد وحطت شمع وقناديل ومباخر ومشت في أسواق البلد وداروا بالقناديل والغنا والصفق بالكفوف والدق بالدفوف والعالم وقوف وصفوف وساروا وهم مكشوفات الوجوه مدلعات بالشعور مدهونات الوجوه والناس تنظر لذلك انثا وذكر...[51]

من اللافت أن نسخة الحلّاق تتضمن عدداً قليلاً نسبياً من الكلمات العامية، لكنّ النحو عاميٌّ أحياناً. يتضح ذلك من حذف الحلّاق لبعض الكلمات التي يتسبب غيابها بتقويض المعنى، إلا أنها تُفهَم من السياق. على سبيل المثال، لوصف سفور بنات الهوى الجائبات يقول ابن بدير «**مدلعات بالشعور**» عوضاً عن «تصرفن بدلع من خلال إسدال شعرهن». يستخدم ابن بدير بعض الكلمات ذات الاستخدام العامي مثل الفعل «**حطت**». ولا يستخدم المؤلف هذا الفعل بمعنى «وضعت»، بل بمعناه العامي، ألا وهو «الإبراز والعرض على نحوٍ متعمد» أو «التلويح». وبالمثل، يفضل ابن بدير استخدام كلمة «**العالم**» عوضاً عن «الناس»، ليؤكد كشف النساء عن مفاتنهن أمام العامة في ذلك الموكب. وبعض القواعد في فقرة ابن بدير عاميةٌ أيضاً. ويبدو أن ابن بدير أهمل الفرق بين التذكير والتأنيث في اللغة. لذلك نجده يستخدم الفعل «داروا» وهو صيغة الجمع للمذكر عوضاً عن «دُرْن» وهو صيغة الجمع للمؤنث.

ما يمنح الفقرة السابقة نكهتها العامية ليس مجرد استخدام بعض الكلمات العامية، وكون القواعد عاميةً أحياناً، بل الأهم من ذلك استخدامه للسجع. ولم يقصد الحلّاق بذلك الارتقاء باللغة العربية التي يستخدمها أو استعراض براعته اللغوية، بل المبالغة وتضخيم الوقع. لنستمع إلى إيقاع الجملة التالية في الفقرة ذاتها (لاحظوا الكلمات المسجوعة التي وضعتُ تحتها خطّاً): «**وداروا بالقناديل والغنا والصفق بالكفوف والدق بالدفوف والعالم وقوف وصفوف**». من الواضح أن تصرف النساء على هذا النحو يروع ابن بدير، لذلك يصفه بلغةٍ دراميةٍ ذات قافيةٍ رنّانةٍ. ودعونا الآن نرى كيف يتعامل القاسمي مع الفقرة ذاتها، وقد قمت بوضع خطٍّ تحت التغييرات التي أجراها المحقق:

> ومما اتفق في حكم أسعد باشا في هذه الأيام أن واحدة من بنات الهوى عشقت غلاماً من الأتراك. فمرض، فنذرت على نفسها إن عوفي من مرضه لتقرأن له مولداً عند الشيخ أرسلان. وبعد أيام عوفي من مرضه، فجمعت شلكّات البلد، وهن المومسات، ومشين في أسواق الشام، وهن حاملات الشموع والقناديل والمباخر، وهن يغنين ويصفقن بالكفوف، ويدققن بالدفوف، والناس وقوف صفوف، تتفرج عليهن، وهن مكشوفات الوجوه سادلات الشعور...[52]

يحافظ القاسمي عموماً على معنى النص الأصلي في هذا المثال وفي معظم نص ابن بدير.

وتنحصر تغييراته اللغوية في تفسير بعض المصطلحات. على سبيل المثال، يستبدل كلمة **«دولة»** **«بحُكم»**، وربما يُعزى هذا إلى تأثير حركة إصلاح اللغة في عهد النهضة، خاصةً أن كلمة **«دولة»** في العربية الحديثة ليس لها معنى آخر، في حين كانت الكلمة تعني في فترة ما قبل الحداثة **«الدولة»** و**«الحُكم»** بالإضافة إلى معانيَ أخرى. لذلك، كان القاسمي محقّاً في تغيير الكلمة إلى الاستخدام الدارج في وقته. ويتمثل تدخّلٌ آخر من جانب القاسمي في إضافة تفسير لكلمة **«شلكّات»** (وهي تركية الأصل)[53] حيث يزيد عبارة **«وهن مومسات»** ليشرح معناها. ونجد أمثلة أخرى لإضافات القاسمي التفسيرية، تتعلق باستخدام ابن بدير للعامية حين يقوم بحذف بعض الكلمات، فيتوجب على القارئ اشتقاق المعنى من السياق (وتلك سمةٌ تميز نص ابن بدير). يضيف القاسمي كلمة **«سادلات»** إلى كلمة **«الشعور»** التي استخدمها ابن بدير للإشارة إلى حالة النساء اللواتي كن يمشين بشعرٍ منسدل[54]. ويستخدم المحقق -أيضاً- كلمة **«الناس»** بدل كلمة **«العالَم»** العامية كما أوضحنا سابقاً.

ولكن لم تكن جميع التغييرات التي أجراها القاسمي ضروريةً حتى بالنسبة لاستراتيجية التصحيح التي اتبعها. على سبيل المثال، كلتا المفردتين **«تعافى»** (المفردة التي استخدمها ابن بدير) **«وعوفي»** (المفردة التي استخدمها القاسمي) صحيحتان في العربية الفصحى، وحتى إضافته لعبارة **«في هذه الأيام»** لا تُفضي إلى تحسين المعنى أو الأسلوب. وبالمثل، لا يعدّ استخدام القاسمي لعبارة «من الأتراك» عوضاً عن عبارة ابن بدير «من أبناء الأتراك» تصحيحاً لخطأٍ ما أو حتى صقلاً للغة. حتى قرار المحقق استخدام الفعل «مشى» بدل الفعل «دار» لا مبرر له. بعبارةٍ أخرى، على النقيض من تصريحاته، لا تمثل جميع قرارات القاسمي الخاصة بتنقيح النص تصويباً له أو تحسيناً ضروريّاً للغة النص.

يمكن عدّ تدخل القاسمي في قواعد لغة النص أحياناً، ولكن ليس دائماً، ضرورياً أكثر من تصليحه لمفرداته. فقراره إضافة تنوين الفتح لكلمة **«غلاماً»** **«ومولداً»** صحيحٌ تماماً. أما بعض تعديلاته المتكررة فهي، في الواقع، دون فائدة، مثل إضافته للام القسم ونون التوكيد للفعل **«تقرأ»** ليصبح **«لتقرأنّ»**. مع أن السياق يشير بالفعل إلى قَسَم (**«فنذرت عليها إن تعافا تقرا مولد»**)، لا حاجة للتغييرات التي أحدثها لتوضيح الدلالات النحويّة للقَسَم طبقاً لقواعد اللغة العربية، بل هي غير ضرورية البتة. وعلى الرغم من أن القاسمي، وِفق تصريحاته، سعى إلى ضبط ميل ابن بدير نحو المبالغة، فإنه لم يتمكن هو نفسه من تجنب المباهاة اللغوية.

لكن أكثر تدخل نحوي محير قام به القاسمي يتمثل في استبعاده صيغ المصدر الموجودة في النص الأصلي. على سبيل المثال، لم يُبقِ القاسمي على المصادر الحيادية التي لا تشير إلى جنس الفاعل مما كان في النص الأصلي، مثل «**الغنا والصفق...والدّق**»، واستبدلها بأفعالٍ: «**وهن يغنين ويصفقن ويدقن بالدفوف**». وعلينا أن نقرّ أن استخدام ابن بدير لصيغة المصدر غير سليم (من وجهة نظر العربية الفصحى المعاصرة)، لأنه يستخدم الفعل لتوضيح حدثٍ يقع في الوقت ذاته (تجوّلن وهنّ يُغنّين...إلخ). ولكن، يعد تصحيح القاسمي صارماً للغاية. وكان بإمكانه تصحيح الجملة بإضافة فعلٍ واحدٍ فقط مثل «وقُمن بالغناء والصفق... والدق...»إلخ. إلا أن القاسمي يختار تحويل جميع المصادر إلى أفعال (**يُغنين، يُصفقن، يدقّن**) مما دفعه إلى توضيح جنس الفاعل في كل فعلٍ على حدة. ومع أننا لا نستطيع تأكيد نية المحقق التي كانت وراء هذا التغيير بالذات، فإن تأثيره مهمٌ، فهو يخفف من السجع في لغة ابن بدير.

لنقارن عبارة ابن بدير التالية: «**وداروا بالقناديل والغنا والصفق بالكفوف والدق بالدفوف والعالم وقوف وصفوف**» بعبارة القاسمي: «**وهن يغنين ويصفقن بالكفوف ويدققن بالدفوف، والناس وقوف صفوف**». تُحقق جملة ابن بدير إيقاعاً متوازناً نتيجة تناغم صيغة المصدر مع جمع التكسير (**والصفق بالكفوف والدق بالدفوف**)، ثم يصل هذا الإيقاع إلى الذروة الدرامية في العبارة التالية «**وقوف وصفوف**». في نسخة القاسمي تُهمَل القافية الإيقاعية (التي لا نعلم إن كانت متعمدة من جانب ابن بدير أم لا) تماماً. فلا يكتفي المحقق بتحويل المصادر إلى أفعالٍ فقط، بل يحذف كلمة «**كفوف**» التي – على الرغم من أنها زائدة – تتناغم مع «**صفوف ووقوف ودفوف**». حتى إن كان القاسمي يلين قليلاً بإبقائه على المفردتيْن «**وقوف وصفوف**»، فما زال تدخله يُعيق تطور الجملة نحو الذروة الإيقاعية، ويحول دون تحقق التأثير الدرامي. فحذف القاسمي للكلمات المسجوعة في نسخته يغلب على تصحيحه اللغوي.

قبل أن نترك الحديث عن معالجة القاسمي للّغة، يجدر بنا ملاحظة استراتيجية أُخرى استخدمها القاسمي في تنقيح نص ابن بدير، لكنها لا تتمثل بوضوحٍ في الفقرة السابقة، وتتميز هذه الاستراتيجية بطبيعةٍ «ترجميةٍ». إذ قلما تظهر الكلمات التركية والعبارات التركية المعرّبة في نص الحلّاق الأصلي، لكنها عندما تظهر يقوم القاسمي بترجمتها إلى العربية. على سبيل المثال، كما ذكرنا سابقاً، يشعر القاسمي بضرورة تفسير كلمة «شلِكات»، التي لا تزال دارجةً حتى يومنا هذا، بإضافة كلمةٍ مرادفةٍ لها هي «مومسات»، وفي موضعٍ آخر يستبدل القاسمي الكلمة التركية

«**اليَرَماظ**» «**بالأشقياء**»[55]، وبالمثل يترجم كلمة «سَرْكَن» إلى «**نفي**»[56]، و«**آلاي**» إلى «**موكب**»[57]. ومن المدهش أن القاسمي يترجم كلمة «**شَنَك**» إلى تركيبةٍ غريبةٍ ليست مرتبطة بالأصل، ألا وهي «**أعمالٌ ناريةٌ**» (إنارة/ تنوير احتفالي)[58]. وقد نتساءل فيما إذا كان هذا التعبير العربي - أعمالٌ ناريةٌ - ترجمةً مباشرةً من مرادفتها في اللغة الإنجليزية fireworks. وعامة لا يبدو تعريب القاسمي لنص ابن بدير له دلالات سياسية (لنقل على سبيل المثال، مشاعر معادية للحُكم العثماني)، لكن تلك، ببساطة، هي اللغة التي عرفها القاسمي. بعبارةٍ أخرى، يدل ذلك على نجاح إحدى استراتيجات الإصلاح اللغوي التي ذكرناها سابقاً (والتيْ تبناها المفكرون والصحفيون): ترجمة المفردات الأجنبية إلى العربية.

ولا يتضح إلى أي مدى قام المحقق بتغيير اللغة نتيجة تكييف المفردات الأجنبية فقط، بل نتيجة استخدامه بعض المفردات العربية المعينة أيضاً. إذ يقوم القاسمي -أحياناً- بشرح مفرداتٍ عربية عدّها قديمةً وربما مندثرة. على سبيل المثال، يُفسر كلمة «**علايف**» بإضافة عبارة «**أي معاشات**»[59]، ويصف كلمة «**تمسُّكات**» بعبارة «**وهي سندات**»[60]. يبدو أن هذه الترجمة من العربية إلى العربية ناتجةٌ -أيضاً- عن تغير اللغة عبر الزمن:

من اللافت أن شروح القاسمي -أحياناً- تَحِلّ محلّ الترجمة بالمعنى الحرفي للكلمة. على سبيل المثال، يترجم القاسمي عبارة «**الخبز الذي لا يُؤكل**» إلى «**الخبز الأسمر**»، أي الخبز المصنوع من الحنطة[61]. مع أننا نعلم أنه حتى الفقراء لم يستهلكوا الخبز الأسمر إلا في غياب البدائل، فقد نتساءل إذا كان استخدام ابن بدير لعبارة «**الخبز الذي لا يُؤكل**» استخداماً سائداً للدلالة على الخبز الأسمر (ومن ثم فهمها المحقق)، أو إذا كانت عبارة «**الخبز الأسمر**» تفسير القاسمي الذي يعكس تحيّز جيله.

اتضحت لنا بعض المسائل نتيجة نقاشنا للتغييرات اللغوية التي خضع لها النص من جانب المحقق. وحين لا يشعر القاسمي بالملل من الموضوع الذي ينقله لنا ابن بدير، وعندما لا يقوم بالاختصار والحذف (وهما أمران قام بهما على نحو متكررٍ)، فهو -بوجهٍ عام- منقح ينقل النص الأصلي بأمانةٍ ولا يُشوّه المعنى. من الواضح -أيضاً- أن لغة ابن بدير إشكاليةٌ أحياناً حتى من وجهة نظر العربية الفصحى في الحقبة التي تلت عصر الإصلاح، وعلى الرغم من أن المحقق يُصحّح القواعد والمفردات، فإن بعض تغييراته اللغوية تبدو إفراطاً في التصحيح، ولا تُظهِر بعض التصويبات الأخرى ضعف الكفاءة اللغوية للحلّاق، بل تُعزى إلى التغيير الذي طرأ على

اللغة عبر الزمن (بعبارةٍ أخرى يقع اللوم على حركة النهضة). بإيجاز، على الرغم من استخدام ابن بدير للمفردات والنحو وأحياناً القواعد العامية، فقد كان بإمكان المحقق أن يكون أقل صرامةً في تصويبه للنص. لكن الأمر الذي أزعج القاسمي أكثر من «**لسان (الحلّاق) العامي**» هو استخدام ابن بدير للسجع، وهو سمة مميزة «*لحوادث دمشق اليومية*».

زعزعة التماثلات: الاختصار الدرامي

يشير القاسمي في افتتاحيته إلى أن الحلّاق «**أطنب بزيادات كلمات وأدعية مسجعة يمل سامعها ويسأم قارئُها**». ومن وجهة نظر القاسمي، الحلّاق شخصٌ نقّاق كثير التذمر وحتى شكواه تقع بصورة إيقاع، لذلك يقوم المحقق -ببساطةٍ- بالبتر والحذف.

في نص القاسمي نجد تدخلاتٍ وافرةً قُصِد منها الإيجاز[62]. وتتباين الأجزاء المحذوفة في طولها ومضمونها، بحيث تتراوح بين جملةٍ واحدةٍ حول حدثٍ محليٍّ مثل وفاة فتاةٍ غير معروفة[63]، إلى قائمة أسعارٍ (في معظم الحالات[64])، وإلى فقرةٍ واحدةٍ تصف الأخبار من الأقاليم المجاورة[65]، وكذلك فقراتٍ طويلةٍ لا يتضح سبب حذفها[66]. ويكون الحذف -أحياناً- ثانويّاً، إلا أن هذه العبارات تحديداً مهمةٌ جدّاً بالنسبة للنص الأصلي، لأنها مؤشراتٌ حاسمة وذات دلالة في سياق هذه الدراسة، على سبيل المثال، يتهم الحلّاق أحد المكتنزين من الانكشارية بأنه «**مُحدَث النعمة**»[67]، وهذه العبارة ألهمت إحدى أهم مفاهيم دراستنا. ووفرت عبارة أخرى، استخدمها الحلّاق وحذفها المؤلف وهي «**كل شيء صار منقلب**»[68]، عنواناً لأحد مقاطع الفصل السابق.

نجد من بين أنماط الحذف التي يمارسها القاسمي ما هو منتظمٌ ومنسجمٌ مع أهدافه التحقيقية، ونعني تحديداً حذف «**الأدعية**» التي علينا فهمها «كشكوى»، لأن الدعاء طلباً للعون يأتي عادةً بعد شكوى معينةٍ ومع النثر المسجوع، وغالباً ما تأتي الشكوى في صيغة السجع وذلك ليس بمحض مصادفةٍ. لقد أوضحتُ، سابقاً مدى أهمية الشكوى والنثر المسجوع في تأريخ الحلّاق الأصلي. أما في هذا الجزء من الفصل، فسنوضح نتائج استراتيجية القاسمي بحذف توسلات الحلّاق المُلحّة والنثر المسجوع، أو تغيير الأخير إلى نثرٍ غير مسجوعٍ. تُضفي أنماط الحذف هذه على النص نبرةً أهدأ وأكثر استقراراً واتزاناً وأقل دراميةً، لكنها تُجرّد النص من إيقاعه السريع المتجانس وموسيقاه المتوازنة. وهذا البرنامج القائم على الحذف أو كبْت العناصر الحاسمة المهمة في تأريخ ابن بدير يقوّض ويشاكس نوايا الحلّاق وأهدافه.

كما رأينا في حادثة «موكب المومسات»، يمنح النثر المسجوع نص ابن بدير ثباتاً واتزاناً بل تماسكاً. ولكن تتناقض هذه الخاصية مع حالة الفوضى العامة التي هي سمة النص. وفي الواقع، يفتقر نص ابن بدير إلى الرتابة والتناسق والتنظيم التي يتصف بها تأريخ العلماء، لكنه يحقق التوازن نتيجة إيقاعه الثابت. غير أن القاسمي يُصرّ على إسكات هذا الإيقاع، وبالتالي يزعزع المنطق الأساسي للنص. دعونا ننظر، مرةً أخرى، في حادثة «الانتحار من المئذنة»، ويجدر بنا اقتباس كلمات ابن بدير الأصلية (لقد وضعت خطّاً تحت الكلمات المسجوعة):

> وفي ربيع شهر رمضان أرما رجل نفسه من أعلا ماذنة حارت القبيبات ومات وكان اسمه شيخ حسن ابن الشيخ يوسف الرفاعى فسالنا عن ذلك السبب فقيل لنا إن اخوا زوجته جاب إمرأة إلى بيته وكانت من الدايرات فنهاه عن ذلك وقال له ايش هذه الأفعال تُتلف نسأنا والعيال فنهره وأراد ضربه وكان من الجهال فذهب الى أكابر الحاره وأخبرهم بذلك الشان فمَعيبوه وشاغلوه *بالكلام* لأنهم غاطسين جمعاً الى فوق الاذان فذهب إلى جامع الدقّاق وصلى الصبح مع الامام وصلى على نفسه صلاة الموت وصعد المنارة ونادى يا امة الإسلام الموت اهون ولا التعريض مع دولة هذا [هكذا] الأيام ثم أرما نفسه رحمه الله تعالى و عفى عنه...[69]

هذه الحادثة أشبه بمشهدٍ مسرحيٍّ، وتحتوي على حوار مقتبس. وحين نشهد ازدياد إحباط المسكين حسن تمدّنا الحكاية بعمقٍ نفسيٍّ، وتنتهي عندما يختار حسن إنهاء حياته بطريقةٍ دراميةٍ - وربما بطوليةٍ - بحثاً عن السكينة بعيداً عن الفوضى الأخلاقية السائدة، ويتزايد الطابع الدرامي للحادثة نتيجة الاستخدام المتواصل للسجع.

حين ينفذ المحقق التقرير ذاته، يحذف جميع المفردات المقفّاة[70]. وباستثناء الجملة الأخيرة، وهي كلام حسن المباشر الذي يُعلن فيه عزمه على قتل نفسه مفسّراً السبب وراء ذلك، يقوم المحقق بحذف الحوار المقتبس السابق حيث يزجر حسن شقيق زوجته، ويحذف كذلك التفصيل المهم المتعلق برد فعل الأعيان، ويستبدل القاسمي عبارة ابن بدير، «**فمَعيبوه وشاغلوه بالكلام لأنهم غاطسين جمعاً الى فوق الآذان**» بعبارته التالية: «**فلم يلتفتوا إليه لأنهم فوق ذلك بالانغماس**». بإيجاز، على الرغم من حِرص القاسمي، كالعادة، على نقل المعنى، نجده يحذف الحوار الذي يمنح السرد وظيفةً أدائيةً، والتفاصيل التي تزيد من حدّة الموقف، والإيقاع الدراميّ الذي ينقل القصة. وعلى

النقيض من نص ابن بدير، تخلو نسخة القاسمي من الدراما والتأثيرات المسرحية، فهي مجرد سردٍ بائخ[71].

في السرد السابق وفي معظم النص، يضيف ابن بدير تفاصيل دقيقة لتعزيز تأثير ما يُعدّ -عادةً- موقفاً بائساً أو كارثةً ما. ويقودنا ذلك إلى استراتيجية الحذف الثانية التي استخدمها القاسمي، ألا وهي حذف الشكوى. يرد مثالٌ واضحٌ على ذلك في سرد ابن بدير لحادثة فيضان:

> الماء جاري يخطف الطير وله خرير وهدير... مع جريانه وقوة الخرير حتى شاب من هولها الكبير والصغير[72].

هي دراما مليئة بالمعاناة، ولذلك يعطي ابن بدير الانطباع بأنه متذمر بكّاء. ومثل هذه «السكيتشات»، التي تصور، بوضوح، مشاعر الناس وتأثّرهم بالأحداث المضطربة التي وقعت في المدينة، لم تكن ضمن اهتمامات القاسمي. دعونا نورد مثالَيْن يعبر فيهما ابن بدير عن المعاناة الجماعية لأفراد حارته، ثم نرى كيف يتعامل المحقق مع الحدثين ذاتيهما.

عقْب مواجهةٍ عنيفةٍ بين قواتٍ مسلحةٍ في المدينة، انعدم الأمن في المدينة إلى حدٍّ كبيرٍ لدرجة أن المتسلّم (نائب الحاكم) أمر المواطنين بالتناوب على حراسة المدينة لحماية أحيائهم. يصف ابن بدير الموقف في الأسطر التالية:

> والبلد مسكره وفي حاراتهم محصورة وعند المسا ليله الاربعه نبه المتسلم على الحارات بأن تخرج أهلها إلى الزقاقات تنطر [أي تنتظر] طول الليل فشعلنا القناديل والشموع وعملنا قهاوي وسهرنا بالليل ونحن رادمين البوابات وجالسين في الزقاقات[73].

على الرغم من أن القاسمي ينقل جميع تفاصيل المواجهة العنيفة بدقة، فإنه يختار ببساطة حذف الجزء المتعلق بسهر المواطنين، حيث إنه قرر، على ما يبدو، أنه غير مهمٍّ[74]. وهناك موقفٌ مماثلٌ آخر ينقل فيه ابن بدير حالة تيقّظٍ متواصلة وخوفٍ مستمرٍ عقب سلسلةٍ عنيفةٍ داميةٍ من المناوشات التي وقعت داخل المدينة. يقول ابن بدير:

> فتهرب الناس وتخلي الدكاكين وفي كل وقت يصير فزعة وتسكير [أي إقفال الأماكن والدكاكين] حتى انتقلت غالب الدور التي كانت خارج المدينه إلى داخلها وإلى القلعه وفي كل حاره ومحله تصير الجمعيات في الليل والسهر والاكل والشرب والضحك واللعب

> [بالنرد؟] وخرج الأهوال، لكن مع [شعور] الخوف والفزع...[75]

هذا وصفٌ مؤثرٌ وصادقٌ. يريد ابن بدير وصف شدة الخوف الذي يتزايد بسبب العنف وبسبب إشاعاتٍ عن مزيدٍ من العنف، ويحقق ابن بدير ذلك حين ينقل، في الوقت ذاته، قدرة الإنسان على الانخراط في أنشطةٍ مسلّيةٍ ومشتّتةٍ في آنٍ واحد، وحتى الضحك في مواجهة الضعف الجماعي والشعور المربك بالخوف. بالنسبة للقاسمي، يمكن ببساطة الاستغناء عن هذا الوصف الحي الموضح لمحنة الدمشقيين والمشاعر الإنسانية التي أفرزتها. لذلك، يكتفي ويقنع بعبارةٍ مقتضبةٍ:

> وفي كل وقتٍ يصير فزعة وتسكير دكاكين حتى انتقلت غالب الدور التي كانت خارج المدينة إلى داخلها وإلى القلعة[76].

جديرٌ بالملاحظة أن القاسمي لا يختصر الفقرة فقط، بل ينقلها إلى جزءٍ آخر من النص أيضاً. وكما أشرنا سابقاً، يقع هذا الجزء من القصة عند نهاية سلسلة تقاريرٍ تتعلق بأحداثٍ عنيفةٍ يصاحبها وصفٌ حيوي لمحنة المواطنين. ولعل القاسمي رأى أن مثل هذا الوصف مبالغٌ فيه ومتكررٌ، لذلك حذف معظمه حين قام بإعادة ترتيب النص[77]. وفي الواقع، تكثر إعادة ترتيب الأحداث وتغيير مكانها في نص القاسمي[78]. ويبدو كأن القاسمي العالم يقول لابن بدير الحلّاق: «يكفي! فهمنا المقصود.» بإيجاز، يُخرِس القاسمي الحلّاقَ، ويكتم صوتَه.

إذن، يكثر حذف النثر المسجوع والأحداث المُثقلة بالشكوى ومشاعر الانسياق في نص القاسمي المنقّح[79]. وعلى الرغم من دقته في نقل المضمون من حيث الأحداث والمعنى، يُنتِج المحقق نصّاً اختلفت فيه الأهداف والنتائج عن النسخة الأصلية، إذ يحاول القاسمي حذف الفقرات والتفاصيل الحيوية النابضة بالحياة، ليحول نص ابن بدير من تأريخ يصف المدهش والعجيب والكارثي إلى نصٍّ يتصف بسردٍ بائخٍ نسبيّاً ذي نبرةٍ خافتةٍ. والنتيجة، ببساطة، نصٌّ غير فعّال، فلم تَعُد النسخة المنقحة ذات وظيفةٍ أدائيةٍ، فالسرعة الفائقة والنبرة الملحة اللتان يتصف بهما المحتوى الأصلي لنص ابن بدير تكتملان على نحوٍ تامٍ بواسطة الاستخدام المتكرر للسجع الذي يمنح العمل خاصيةً إيقاعيةً تتلاءم مع مضمونه الصاخب. يصبغ استخدام الحلّاق للسجع والحوار المقتبس النص بخاصيةٍ مسرحيةٍ تُدعّم وتُثري الطبيعة الدرامية للأحداث. بعبارةٍ أخرى، يحقق نص ابن بدير الوحدة والاستقرار تحديداً بسبب الانسجام بين

الشكل الإيقاعي ومضمونٍ سمته الاضطراب. فهذه دراما إيقاعية تناسب الزمن المليء بالمِحَن. وقد أدى حذف القاسمي للصيغة اللغوية الرئيسة في التأريخ إلى مُنتجٍ غير متماثل. بعبارةٍ أخرى، في محاولةٍ لإضفاء الاستقرار الذي يُميّز تأريخ العلماء، ينتهي الأمرَ بالمحقق إلى إرباك الاتزان الجوهري في نص الحلّاق وزعزعة استقراره.

في فصلٍ سابقٍ، وصفتُ تأريخ ابن بدير بإبداعية تهجين النص وصفته الأدائية، ويُعزى إلى إدخال الحلّاق لغة السيرة ومحتواها وصيغها في تأريخه. وقد كشف نقاشنا لاستراتيجيات القاسمي التنقيحية أن حذفه كان متصلاً بعناصر السيرة تحديداً. إذ خفتت خصائص السيرة الموجودة في النص بوضوحٍ، وهي التي تُعبّر عنها اللغة العامية، والسجع، والمبالغة، والتأثير المسرحي. إذن، على النقيضِ من عبارة المنقح الذي يزعم قائلاً: «**فحذفتُ القشر... ووضعت اللباب**»، نجد، في الواقع، أنه تعدّى على جوهر العمل. وفي واقع الأمر، يحذف المحقق كل خصائص السيرة في الكتاب حتى أنه يبطل بطلها.

كتم صوت الحلّاق

يستحق الأمر أن نكرر من جديد ما ذكرناه سابقاً حول إحدى خصائص تأريخ الأحداث المعاصرة، وهي قدرته على تضمين الذات. وقد أوضحنا سابقاً كيف يتمثل صوت الحلّاق داخل الكتاب في صورة راوٍ وشاهدٍ وبطلٍ، لأن ابن بدير ينظر إلى دوره كمؤرخٍ بجديةٍ تامةٍ، ويحاول الانسياق مع شكل التأريخ الذي كتبه العلماء بكتابته لتراجم العلماء والأولياء، يقوم -أيضاً- بتضمين نفسه داخل هذه التراجم كرفيقٍ لهم، وطالِب عندهم، ومحبٍ، وجارٍ، وبالطبع كحلّاقٍ. وهكذا يتمكن ابن بدير من «تجميل» الآخرين وتشكيلهم في دكانه وداخل تاريخه، ومن تصوير نفسه كجزءٍ من مجتمع المتصوفين والعلماء. يكره القاسمي وضعية تباهي الحلّاق «غير الملائمة»، ربما لأنه شعر بالتهديد من سلطة ابن بدير. بالنسبة لعقلية العالِم، كان الأجدر بالحلّاق معرفة مكانته، لذلك يتولى العالِم مهمة حذف معظم الفقرات التي يظهرَ فيها صوت الحلّاق.

لا يستطيع القاسميَ -بالطبع- تجنب الاعتراف بابن بدير كمؤلفٍ، إذ يقر بذلك عند الحديث عن الحلّاق باسمه مراتٍ عدّةً (ويجب أن نتذكر أن الاسم الذي يستخدمه القاسمي هو «البديري»)[80]، أو عند استخدامه لعباراتٍ مثل «قال المؤرخ»[81]. لكن لا يعترف القاسمي بسلطة الحلّاق، لذلك يحذف المحقق عدداً من العبارات التي يتحدث فيها الحلّاق عن نفسه وعائلته

ومسكنه عندما كان عازباً[82]، وعن مشاطرته السكن مع محمد ابن مكّي[83]، وتغييره لمكان سكنه[84]، وموقع دكانه[85]، وشغل أفراد عائلته كحمّالين على طريق الحج[86]، ومولد حفيده[87]، ووفاة ابنه السيد محمد[88] وما تلاه من تفسيره للقب ابنه «السيد» **«وذلك الهامن [هكذا] من الله تعالى بلا تعدي [هكذا]»**[89]، وزيارته لمقام السيدة زينب برفقة أحد أبنائه[90]، والكثير من شِعر ابن بدير[91]، وشكاوى المؤلف العديدة مثل شكواه الألم في ركبته وضعف ذاكرته[92]، وشِعر ابن بدير المتعلق بالتاريخ الذي اقتبسناه مطلع الفصل السابق[93]. بإيجاز، يبتر القاسمي من النص العديد من العبارات التي شكلت دلائل تشير إلى معيشة الحلّاق وعائلته، وحالته النفسية والجسدية، وطموحاته المتعلقة بارتقاء السلم الاجتماعي، وبعض الأنشطة الدنيوية، وحتى بعض أفكاره (التي يُعبّر عنها في شِعره). ودون هذه العبارات ذاتية المرجع لما تمكنتُ من سرد حياة الحلّاق ورحلته الاجتماعية والفكرية.

وبالمثل، فإن حذف القاسمي واستغلاله لفقرات الترجمة الموجودة في كتاب ابن بدير هو أمر جسيم. ففي مطلع هذه الدراسة رأينا مدى أهمية التراجم في كتاب ابن بدير، ولا تزوّدنا هذه التراجم بمعلوماتٍ عن ابن بدير وعائلته وأصدقائه فقط، بل تمثل استراتيجيةً لعرض وتعزيز اكتساب مكانةٍ اجتماعيةٍ من جانب الحلّاق الفخور. يحذف القاسمي، أحياناً، ترجمات كاملةً لأشخاص لم يكونوا على قدْرٍ من الأهمية وِفقاً لتقديره. على سبيل المثال، يتجاهل المنقح سيرة عثمان بن القدسي – أديبٌ وناسخٌ[94]. ويرى المحقق -أيضاً- أن بعض الأشخاص غير جديرين بالتأريخ على الرغم من أهميتهم العظيمة بالنسبة لابن بدير مثل مُعلّميْه علي الصعيدي[95]، ومحمد المقّار[96]. والأخير صديق الحلّاق، وحِرفيٌّ ومؤرخٌ مثله، وصفتُه سابقاً «بعطّار الفوائد» الذي زوّد ابن بدير بأذكارٍ للشفاء من الأمراض. ولعل أفظع حذفٍ قام به القاسمي هو حذفه ترجمة ابن بدير المؤثرة لابنه، التي يذكر فيها الأب وفاة ابنه بالطاعون، ويشيد بمواهبه وتعليمه ومهارته في مهنة الحلّاقة أيضاً[97]. ولم يكن قُرْب هؤلاء الأشخاص من الحلّاق وتأثيرهم في حياته سبباً كافياً لإبقائهم داخل النص بالنسبة للقاسمي، بل العكس، فهم يمنحون القاسمي، على ما يبدو، سبباً لحذفهم.

إذا كانت التراجم تخص أشخاصاً يتمتعون بمكانةٍ اجتماعيةٍ رفيعة برأي المحقق، يُبْقيها. ولا يقدم القاسمي هذه التراجم بطريقة ابن بدير، بل يحذف أي ذِكرٍ أو صلةٍ بين الحلّاق والشخص المتوفى. لذلك لا نعرف -مطلقاً- من النسخة المنقحة أن علي كُزبَر، على سبيل المثال، كان العالِم

الذي قرأ معه ابن بدير كتاباً عن الفقه، فالقاسمي لا يذكر أن ابن بدير قرأ كُتباً على الإطلاق[98]. ولا نعرف -أيضاً- من نسخة القاسمي أن علي المصري كان معلّم ابن الحلّاق، وأنه أصبح، فيما بعد، صديقاً محبّاً للوالد، ويعود الفضل في ذلك لعلاقة المعلّم بالابن[99]. وعلى الرغم من أن القاسمي لا يحذف سيرة الولي المعروف إبراهيم الجَباوي وما اعتاد عليه من التردد على المقاهي، فإن المنقح يتجنب الحديث عن صداقة الجَباوي لابن بدير وزيارته له في دكان الحلّاقة[100]. وبالمثل، ينقل المحقق حرفيّاً تقريباً ترجمة ابن بدير للمتصوف محمد جَبري، لكنه يحذف - على نحوٍ يتلاءم مع اهتماماته - الفقرة التي تصف مشاعر المحبة المتبادلة بين ابن بدير وجَبري، والحقيقة المهمة أن ابن بدير كان حلّاقه والمستفيد من بركاته[101]. ويكثر مثل هذا الحذف في نسخة القاسمي المنقحة[102]، إذ نجد أن معظم علاقات ابن بدير البهيجة، التي قامت على الحُب والرّفقة والمصلحة مع العلماء والمتصوفة وكان الحلّاق فخوراً بها على وجهٍ خاصٍّ، حُذِفت من النص. وحتى يتمكن القارئ من فهم هذه العلاقات وأثرها دعونا نقارن بعض الأمثلة من نص ابن بدير الأصلي وما يقابلها في نسخة القاسمي (بذكر ترجمتين تحدثنا عنهما سابقاً):

الأولى ترجمة زائر ابن بدير المرِح والمفرح الملقّب «بأبي السرور»:

> وفي محرم توفي شيخنا ومحبنا ومن هو معدود من خاص أصحابنا الشيخ محمد الأزهري المصري الملقب بأبي السرور وكان عالما علامه وحبرا فهامه فريد عصره ووحيد دهره رحمنا الله تعالى به وعفا عنه وسامحه ورضى عنه وكان لنا معه صحبه قديمه وله معنا منافع عميمه منها أنه ما حضر عندي قط وكان بي غما وحزنا إلا حل بي السرور عاجلا ولا ينصرف إلا أن أكون ضاحكا...[103]

على الرغم من أن القاسمي يُبقي على ذِكر صداقة ابن بدير وأبي السرور، بالإضافة إلى تأكيد السمة المميزة للأخير، ألا وهي حس الفكاهة لديه - يضيف القاسمي تعليقاً، وهو أن أبا السرور كان رجلاً «**صالح الطوية**»- فإنه لا يذكر مدى عُمْق الصداقة التي جمعت الاثنين، ولا يسمح للقارئ/ المستمع كذلك بالتعرف على تجربة ابن بدير الشخصية التي تخص فكاهة العالِم:

> وفي محرم توفي شيخنا ومحبنا الشيخ محمد المصري الأزهري، الملقب بأبي السرور... كان رحمه الله تعالى عالماً فاضلاً ديناً. ومن مناقبه أنه ما اجتمع به أحد إلا وحصل له سرور

وفرح، ولو لم يتكلم، وهذا أكبر دليل على صلاح طويته[104].

في مثالٍ مشابهٍ آخر، يصف ابن بدير وفاة العالم الشهير محمد الغزي:

وفي ليلة الجمعة عشرين من محرم توفي شيخنا وأستاذنا العالم العلامة... عالم وقته وأوانه وفريد عصره وزمانه... الشيخ الأستاذ الشيخ محمد بن الغزى مفتي السادة الشافعيه... وقرأنا عليه في الفقه فلم نرى ألذ من ألفاظه ولا أحلى من معاني كلامه وما نطق أحد بين يديه في أبيات من الشعر إلا وكملهم وأجابه بأفصح وأحسن منهم[105].

في تنفيذه، يذكر القاسمي، بالطريقة ذاتها التي تعامل فيها مع ترجمة أبي السرور، مناقب الغزي الذاتية، مثل كونه فصيحاً، لكنه يحذف تعبير ابن بدير عن سماعه لهذه الفصاحة. بعبارةٍ أخرى، يُسكت القاسمي الحلّاق باستمرارٍ، بالإضافة إلى ذلك، يحذف القاسمي حقيقة أن الراحل كان مُعلّم ابن بدير:

وفي ليلة الجمعة عشرين من المحرم توفي بقية العلماء الأعلام، مفتي السادة الشافعية، وأفصح من نطق بالعربية الشيخ محمد أفندي الغزي[106].

ويتوفر مثالٌ ثالثٌ في ترجمة ابن بدير للشاعر عبد الرحمن بهلول. فيصف المؤرخ قدرة الشاعر الاستثنائية على كتابة «التأريخ (على الحروف)» (أي البيت الشعري الذي تنتج قيمة حروفه الرقمية تاريخ سنة معينة) استغلها الشاعر على ما يبدو لكتابة قصيدةٍ في مدح العالِم المتصوف عبد الغني النابلسي. ونتج عن ذلك إعلان النابلسي – ولعله كان أهم سلطةٍ في دمشق آنذاك – أن الشاعر بهلول أمير الشعراء، ولقّبه «**بشيخ الأدب في الشام**»[107]. يحتفظ القاسمي بالتقرير السابق في نسخته المنقحة[108]، لكنه يحذف الجمل التي تلي الترجمة مباشرةً في النص الأصلي. أما الفقرة المحذوفة فهي:

وكان صاحبا لنا وصديق وجار لنا في المحله... ومكث في مرضه نحو ثلاثة شهور وعدناه وفرح بزيارتنا وخصنا دون غيرنا بدعاه رحمه الله تعالى[109].

إذن، بالنسبة للقاسمي، لم تكن علاقة ابن بدير ببهلول، مهما كانت قويةً أو خاصةً أو حتى مؤثرةً، جديرةً بالنشر، فالعلاقات الجديرة بالتأريخ هي تلك التي نشأت بين النخبة ومشاهير

العلماء. بالنسبة للمحقق، لم يكن من شأن الحلّاق الاختلاط بعِلية القوم في المجتمع. لذلك، لا بد من حذف خدَعه تلك.

ومع أن القاسمي يُبقي على بعض السِّير المرتبطة مباشرةً بابن بدير، مثل سيرة معلمه الحلّاق (وعلاقة الأخير بنخبة العلماء في المدينة) ووالدته، والحكواتي[110]، فإن استراتيجيته العامة تقوم على حذف تراجم الدمشقيين المتواضعين - دون خجل - وحذف الحلّاق ذاته من تراجم عِلية القوم، سواء ما تعلق بذكر علاقاته الاجتماعية بهم أو تلقّيه العلم على أيديهم والتّنعّم ببركاتهم. لذلك، على الرغم من عدم مقدرة المحقق على حذف الحلّاق بالكامل من تأريخه، ويُعزى ذلك إلى حقيقةٍ لا يمكن تجاهلها، ألا وهي حقيقة كون الحلّاق مؤلف التأريخ، فالقاسمي يحاول بقدر الإمكان إخفاء مصادر ثروة الحلّاق الاجتماعية وإنجازاته الثقافية. بعبارةٍ أخرى، يحذف القاسمي سلطة الحلّاق. وهكذا، تقودنا سياسة تحقيق التراجم من جانب القاسمي، فضلاً عن ميله إلى حذف كل ما ينقله ابن بدير عن نفسه، إلى خلاصةٍ واحدةٍ: لقد أجرى محمد سعيد القاسمي عملية إخصاء اجتماعي.

وبهذه العبارة التي تلخص تجريد الحلّاق من سلطته نكون قد وصلنا إلى النهاية. يخبرنا القاسمي في افتتاحية كتابه أن تحفظاته على الكتاب ذات طبيعةٍ لغويةٍ وأسلوبيّة، مثل استخدام الحلّاق للعامية والسجع وافتقار النص للإيجاز. وهذه هي العناصر ذاتها التي أوضحنا أنها تميز السّير الشعبية كنوع أدبي. وبنزع هذه العناصر وحذفها يتخلص المحقق من جوهر نص الحلّاق كنصٍّ هجينٍ يجمع التاريخ والسيرة. وفي محاولة فرض نظامٍ على نص ابن بدير- بمنح النص إطاراً معيناً بواسطة الحذف وحتى الإضافة - يُعيد القاسمي ترتيب التأريخ، ليجعله أقرب ما يكون إلى شكل النصوص التي كتبها العلماء، والتي تحتفي بمسؤولي الدولة رفيعي المستوى والنخبة من السياسيين والعلماء، في حين يُجرّد القاسمي النص من وظيفته الأدائية والدرامية. وبهذه الطريقة، يحاول القاسمي قلْب صور التجديد والابتكار التي أضافها الحلّاق على مشهد علم التأريخ، عندما أسقط القاسمي صوت الحلّاق، من خلال شطبه مرجعية الذات في النص أو حذفه علاقات الحلّاق الاجتماعية، تمكن من «نزع سلاح» المؤلف، فلم تعد هذه قصة ابن بدير ولم يعد النص حيزه الخاص.

حين وضع محمد سعيد القاسمي يديْه على تأريخ ابن بدير كانت جهود الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر قد اكتملت. كانت اللغة العربية قد تغيرت وتم تفصيحها، مما دفع المنقح إلى

الشعور بضرورة «تصويب» اللغة وحتى ترجمة نص الحلّاق، حتى فكرة «التاريخ» تغيرت. كان الهدف من تأريخ الحلّاق أن يكون تقريراً صحفيّاً حول الأحداث المعاصرة، أما عند القاسمي المحقق الذي عاش زمن الحداثة، فلم يكن هذا الشكل من التاريخ حديثاً، فأصبح تأريخ اليوميات في زمن القاسمي شيئاً من الماضي ومصدراً للماضي. في الواقع، كانت النهضة مسؤولةً عن ميلاد فكرة حديثة وهي «التراث» الذي يتم البحث عنه واسترجاعه. إذن لم يكن الحلّاق وراء اهتمام القاسمي بتأريخ ابن بدير بقدر ما انصب اهتمامه على ماضي المدينة وخاصةً حكامها «العظماء» من بني العظم وإنجازاتهم المعمارية التي غيّرت مشهد المدينة للأبد. ويعود الفضل إلى جهود أفرادٍ مثل القاسمي في أننا نعُدّ حُكم بني العظم في دمشق **«سبباً في توليد معنى جديدٍ للهوية في المدينة وفَرْض نمطٍ للحياة دمشقيّ الطابع»**[111]. بعبارةٍ أخرى، يبدو أن القاسمي العالِم قد رفع عائلة العظْم على كتفي الحلّاق فأعاده، مجازيّاً، إلى مهنة «الحمّال». وسنتذكر أن الحمل كانت مهنة عائلة ابن بدير الأصلية قبل انفراج أحواله حين عمل في دكان الحلّاقة الذي امتلكه معلّمه في قلب مدينة دمشق المسوّرة. قد نتساءل بالمِثل كم حِرَفيّ أو صانع من مدينة فلورنس لزم إسكاتهم لجعل عائلة ميديتشي العائلة الإيطالية الذائعة الصيت.

لكن قمع الحلّاق لم يحدث بواسطة العنف ذاته الذي أنهى حياة الطّحان الفريولي مينوكيو المسكين الذي أُعدِم حرقاً. يعود الفضل إلى بقاء مخطوطة ابن بدير الموجودة في مكتبة تشيستربيتي في أنني تمكنتُ من أن أضخّم صوت الحلّاق لكي يُسمَع. لقد عشتُ مع كتاب الحلّاق – في نسختيْن منه – أكثر من عقدٍ من الزمان، وحاولتُ جاهدةً الإصغاء إليه. وأطلب العفوَ من شهاب الدين أحمد بن بدير الحلّاق إن كُنت نسبت إليه ما لم يَقصده.

الخُلاصة

من إحداث الكتابة إلى الصحافة المطبوعة

لقد لقّبتُ بطل هذه الدراسة (الحلّاق) ورفاقه (المزارع الشيعيّ وابنه، والقسيس الأرثوذكسي، والجنديَّيْن، والكاتب السامريّ، كاتب المحكمة) بمُحْدَثي الكتابة. وسميتهم «مُحْدَثين» لأن ثروتهم الثقافية كانت جديدة الاكتساب آنذاك، وظهرت إثر تغير في المشهديْن السياسي والاجتماعي. وقد تمثّل هذا المشهد بنهوض عائلاتٍ محليةٍ جديدةٍ وسيطرتها، منحت سلطتُها فرصاً جديدة للأتباع والمناصرين. ووجد كل واحدٍ من مؤلفينا الجدد، سواء على المستوى الفردي أو كممثلين لفئة أكبر، فرصة الكسب واحتمالية الخسارة أيضاً. لذلك، بحماسٍ وقلقٍ، تطلّع كُتّابنا الجدد إلى وضع استراتيجياتٍ وإلى التفاوض في أزمانٍ متقلبةٍ. ولتحقيق ذلك، وظّفوا جميعاً قدرتهم على القراءة والكتابة. ومن اللافت أنه من بين جميع الأنواع الأدبية العربية، اختار مؤلفونا كتابة الشكل الأدبي عينه: تأريخ الأحداث المعاصرة.

ومع أن التأريخ العربي شهِد استغلالاً فرديّاً من جانب أشخاصٍ خارج دائرة العلماء المسلمين، إلا أنه ارتبط بسلطة العلماء بسبب جهودهم المتواصلة في مؤازرة النظام السياسي الإسلامي ومناصرته. والأمر الاستثنائيّ الذي يميز ظاهرة إحداث الكتابة هي أن كثيراً من الأشخاص من ذوي الخلفيات الاجتماعية المتباينة وجدوا في التأريخ الفرصة للكتابة، ثم أدرجوا أنفسهم في صفحات التاريخ. وقد مثلت هذه الظاهرة أعمالاً من قبل مؤلفين لم تعتد يدهم على الكتابة، ولم يمثّلوا أنفسهم عادةً في التأريخ. فهو إذن نمطٌ جديدٌ من الكتابة.

ولم يكن التغير الذي حدث في الخريطة الاجتماعية هو السبب الوحيد وراء هذه الظاهرة، بل هو الشكلُ الأدبيُّ الذي تُرِك تدريجيّاً بلا قيود عبر العصور. فحين توقف العلماء عن عدِّ التاريخ ممارسةً جماعيَّةً متسلسلةً يورثها العلماء من جيل إلى جيلٍ، تغير موضوع التاريخ وحدوده كنوعٍ أدبيّ. وبحلول العصر العثماني، كان التأريخ قد تلوث بأشكالٍ أدبيةٍ جديدة وقديمة. لذلك ظهر التأريخ آنذاك متخفياً في نماذج متباينةٍ: أدب المنامات الذي كتبه المتصوفون، وأدب الرحلات أو السفر، وكتب «الصحبة»، والمذكرات اليومية. وصار التأريخ تقريراً عن الأحداث اليومية،

فسلّط الضوء على أمور الحياة وأحداث الحاضر. كان التأريخ أشبه بالصحيفة اليومية التي تنقل الأخبار المحلية، ولم يعد التاريخ منشغلاً بسلطات الماضي، بل صار ينصبّ اهتمامه على الذات (أو بالأحرى على الأحداث التي تدور حول هذه الذات).

كان ابن بدير، حلّاق دمشق، من بين هؤلاء المؤلفين الذين لم يضيّعوا فرصة تصوير الأحداث التي تدور حولهم في مدينتهم. لقد كتب ابن بدير كتاباً نقل فيه الأحداث المعاصرة الجارية التي دوّنت التغيير الذي عاشته المدينة. وشهدت مدينة الحلّاق اندفاعاً تمثل في توسع تشييد القصور والأبنية الفخمة، وتدفق الناس إلى التنزه بالبساتين والأماكن العامة، وفي هدير إطلاق النيران من جانب أوجاقات الانكشارية المتنازعة (بالإضافة إلى الدوي الذي أحدثته الهزات الأرضية والفيضانات التي كانت تقع بين الحين والآخر). كان كل هذا «الضجيج» توضيحاً لانصداع المجتمع المتغير وحركيات نظام العظم الجديد. بعبارةٍ أخرى، عَكَس هذا «الضجيج» الفوضى التي اتسم بها النظام الجديد، فحيثما وُجِدت الوفرة وتحقق الازدهار، وجد التنافس والعنف. ونحن نقرأ في نص ابن بدير ميلاد دمشق الجديدة، لكنها -أيضاً- دمشق دامية.

بالنسبة إلى الحلّاق، تفوح رائحة الفساد والانحراف الأخلاقي من هذه الظروف المُغيِّرة لواقع المجتمع، سواء كان العنف، أو بناء القصور، أو ظهور المومسات والنساء في الأماكن العامة، أو انشغال الناس بالأعمال لتحقيق الثراء. عند الحلّاق، لم يكن النظام المتغيّر سوى عالَم «كل شيء صار منقلب» فيه. تاق الحلّاق إلى استرجاع نظامٍ مثاليٍّ قديم. لذلك استغل تأريخه ليوبّخ، ويُعنّف، ويستجوب، ويشتكي، ويتذمر، وليستجدي عون الله ووسطائه. لقد فعل ابن بدير ذلك بطريقة ملحمية، لأن السّجع والإيقاع اللذيْن ميّزا قصص السِّير المحكية داخل المقاهي (وربما داخل دكاكين الحلّاقة) كانا مألوفيْن لابن بدير، فحوّل الحلّاق تأريخه إلى خشبة مسرح أدى عليه نقده واتهاماته، وشخّص التماساته وسخطه. ومع أنّ خلْط السيرة مع التأريخ يُعدّ أمراً متوقعاً من شخصٍ قضى معظم حياته داخل دكان حلّاقةٍ، كان موقعه حيث تقطن نخبة المجتمع في المدينة، فإننا نعتبر تهجين الحلّاق لمنتوجه أقل وقعاً من فعله الأجرأ وهو تنصيب نفسه بطل الحكاية التي سردها. لقد تعهد الحلّاق بأن يكون المحقق والوصيّ على مجتمعه والموجّه الأخلاقي له.

لقد منح تأليفُ التأريخ الحلّاقَ سلطةً أخلاقيةً، ولكن منحه -أيضاً- حرية استخدام «الأنا». لقد استغل الحلّاق ضمير المتكلم بحريةٍ تامةٍ، فبالإضافة إلى ضمير المتكلم البائس الضعيف المثير للشفقة المتحدث باسم «الأصاغر» «والعوام»، تحدث ابن بدير بضمير المتكلم الطموح اجتماعيّاً،

الذي تمكن من دخول مجتمع المتعلمين، واقتحم عالم المتصوفة، وعلماء المدينة. ويبدو أن ابن بدير كان الحلّاق المفضل عند النخبة لكونه حلّاقاً على درجةٍ من العلم ذا ميول للأدب والتهذيب. تعلم ابن بدير من هذه النخبة صنعة كتابة التراجم، فاستخدمها كوسيلةٍ أو أداةٍ ليرتقي اجتماعيّاً. وكما صفف ابن بدير شَعْر زبائنه داخل دكان الحلّاقة، حرص على تصوير نفسه وسط تراجمهم. فتأريخ الحلّاق شهادة وعرض لثروته الاجتماعية. وشفافية طموح الحلّاق الرامي إلى إيجاد مستقَرٍّ لنفسه داخل العوالم الاجتماعية الخاصة بالعلماء والأولياء، جعلت منه محدث كتابة.

وتمثل إحداث الكتابة لدى ابن بدير لغويّاً (في استخدامه للألفاظ العامية)، أو اجتماعيّاً (في عرضه لعلاقاته مع النخبة من العلماء)، أو سياسيّاً (في إعلاناته المزلزلة المناهضة للأعيان)، وهي ما أزعج العالِم محمد سعيد القاسمي بعد مضي قرنٍ من الزمان. لقد كان القاسمي نفسه نوعاً آخر من الإحداث، فلقد كان والده حلّاقاً انضم إلى العلماء في منتصف عمره. واتخذ القاسمي على عاتقه مسؤولية تحقيق تأريخ الحلّاق، وربما يُعزى ذلك إلى رغبته -أيضاً- في ارتقاء السلم الاجتماعي، أو إلى اهتمامه بماضي المدينة (أو السببيْن مجتمعيْن)، فنقح النص وأسقط ما استهجنه. لقد حذف القاسمي جميع معالم إحداث الكتابة المرتبطة بالحلّاق. أنتج القاسمي من خلال الحذف والتصحيح وإعادة التأطير والتشكيل والتنظيم وبعض الإضافات هنا وهناك نصّاً غير مسجوع نسبيّاً، ومضطرباً لغويّاً، ومقبولاً سياسيّاً، والأهم من كل ذلك، أقل سلطويةً. ونتيجة حذفه لحديث الحلّاق عن ذاته وآرائه وتذمره، ينفذ القاسمي كتاباً منقحاً لا مؤلف له ولا سلطة.

ولا تصب جميع استراتيجيات القاسمي في اتجاه القمع المتعمّد لمحدث الكتابة هذا. فبعض استراتيجيات المحقق هي نتاج عصره؛ أعني عصر النهضة. فهذه العربية الفصيحة الحديثة التي تم «تعميدها» في هذا العصر كلغةٍ ملائمةٍ للنصوص المكتوبة أنشأت فكرة «العصر الذهبي» الماضي، وأسست فكرة «التراث» وواجب البحث عنه. وبالنسبة إلى المحقق، كان تأريخ ابن بدير، على الرغم من «عيوبه»، شهادةً على ماضي دمشق العظيم في ظل حكم عائلة العظم. وربما بسبب بعض الشكوك والقلقلات التي أفرزها التغيير الناتج عن النهضة، وجد القاسمي تطميناً في عمل الحلّاق، إذ يؤرخ نصه سلطان «حكام [بني العظم] العِظام» ونفوذهم وحياتهم الرغيدة التي اتسمت بقصورهم ومبانيهم العامة. وهكذا يُعد هذا التاريخ، عند المحقق، أرشيفاً ومرجعاً يضمن وجود هويةٍ واستمراريتها ظهرت في زمنٍ ذهبيٍّ منصرم.

والتغييرات التي أحدثتها النهضة مهمةٌ، ويُعَدّ محمد سعيد القاسمي، بطرائق عدّة، ممثلاً لها.

لقد حقق عمل حلّاقٍ تطلّع إلى ماضٍ مثاليٍّ ونادى باسترجاعه، لكنه أنجب ابناً، جمال الدين، تطلع إلى المستقبل ونادى بإعادة تنظيم المجتمع. وكما قام محمد سعيد «بدفْن» مؤرخٍ استخدم النص المخطوط باليد، فإنه كذلك «منح الحياة» لابنِ مُصلحٍ استخدم النص المطبوع. وعلى الرغم من أن المحقق لم يطبع أيّاً من أعماله الثلاثة، فقد قام ابنه بترويج آرائه في صحفٍ ومجلاتٍ مطبوعة نشرت عالمياً. بالإضافة إلى ذلك، أتمّ جمال معجم والده، «*قاموس الصناعات الشامية*»، وطبعه في باريس. لقد عاش القاسمي الأب في زمن كانت الأفكار المتعلقة بالتاريخ والمجتمع لا تزال تمر بتغييراتٍ عظيمةٍ. وشهِد القاسمي كذلك تغيراً في الوسيلة المستخدمة في نقل هذه الأفكار: من المخطوطة اليدوية إلى تكنولوجيا الطباعة. تدفعنا هذه التغييرات إلى طرح السؤال التالي: هل كان محمد سعيد القاسمي حلقة وصلٍ بين «الأزمنة؟» ولنصغ السؤال بعبارةٍ مختلفةٍ: هل من صلةٍ تربط تأريخ الحلّاق المخطوط يدويّاً بكِتابات جمال الدين المطبوعة؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا التفكير في تأثير تواريخ مُحْدَثي الكتابة، والتساؤل فيما إذا كانت ظاهرة إحداث الكتابة قد سهّلت نوعاً ما ظهور بطل النهضة؛ المُصلح والصحفي الذي عاش في عصر الطباعة.

قلنا أكثر من مرة إنه لا دليل لدينا على انتشار تواريخ مُحْدَثي الكتابة على نطاقٍ واسعٍ أو حتى إن كانت قد انتشرت في المقام الأول. ولا تشير حقيقة وجود مخطوطةٍ أو مخطوطتينِ للتأريخ المعني إلى قاعدة قُراءٍ عريضة[1]، ولا تنفي -أيضاً- وجود جمهورٍ سُردت أمامه هذه الأعمال شفهيّاً. بعبارةٍ أخرى، ربما حظيت هذه التواريخ بجمهورٍ من المستمعين. هذا أمرٌ محتملٌ خاصةً في حالة الحلّاق وابن الصّدّيق، أحد الجنود الدمشقيين ممن ناقشنا أعمالهم في الدراسة. ويجدر بالذكر أنه يمكن قياس شعبية نوع أدبيٍّ معين ومعرفة مدى انتشاره ليس عبر استهلاك القُرّاء له فقط، بل من خلال كثرة إنتاجه، حتى وإن اختار الباحث أن يكون حذراً للغاية، وأن يتجنب الافتراضات (مهما كانت منطقيةً). والأمر المهم في ظاهرة إحداث الكتابة هو واقع تأليف التواريخ في المقام الأول وليس واقع انتشارها. ومن اللافت أنه حين يختار سبعة أفرادٍ من بلاد الشام لا رابط يجمعهم، استغلال قدرتهم على الكتابة وترجمتها إلى سلطةٍ ما، ينتهي بهم الأمر إلى تأليف النوع الأدبي ذاته. ويوحي إنتاج هذه التواريخ أن هذا النوع الأدبي تحديداً كان واسع الانتشار، فقد كان التأريخ مألوفاً لدى هؤلاء الكُتّاب المختلفين، لذلك لا بد أنه كان شكلاً أدبيّاً معروفاً. لقد صار التأريخ نوعاً أدبيّاً يسْهل تأليفه، ولم يتطلب الأمر سوى شخصٍ قادرٍ على مراقبة ما يدور حوله وعلى القراءة والكتابة. والأهم من ذلك، أن هؤلاء الكُتّاب ألّفوا تأريخاً؛ لأنهم قدّروا

وتخيلوا وجود جمهور لأعمالهم (باستثناء المكّي الذي كان عمله أشبه بمذكراتٍ شخصيةٍ). إذن، على الرغم من أن هذه التواريخ تحديداً ربما لم تلق نجاحاً، تدل الظاهرة على واقع وجود جمهورٍ لتواريخ مُحْدَثي الكتابة. بعبارةٍ أخرى، على الرغم من عدم توفر دليلٍ على انتشار هذه التواريخ تحديداً فحقيقة وجودها بحد ذاتها تشير إلى ظاهرةٍ ثقافيةٍ أشمل؛ أي استعدادٍ عامٍّ للاستماع/وقراءة هذه التواريخ التي كتبها مؤلفون غير معهودين.

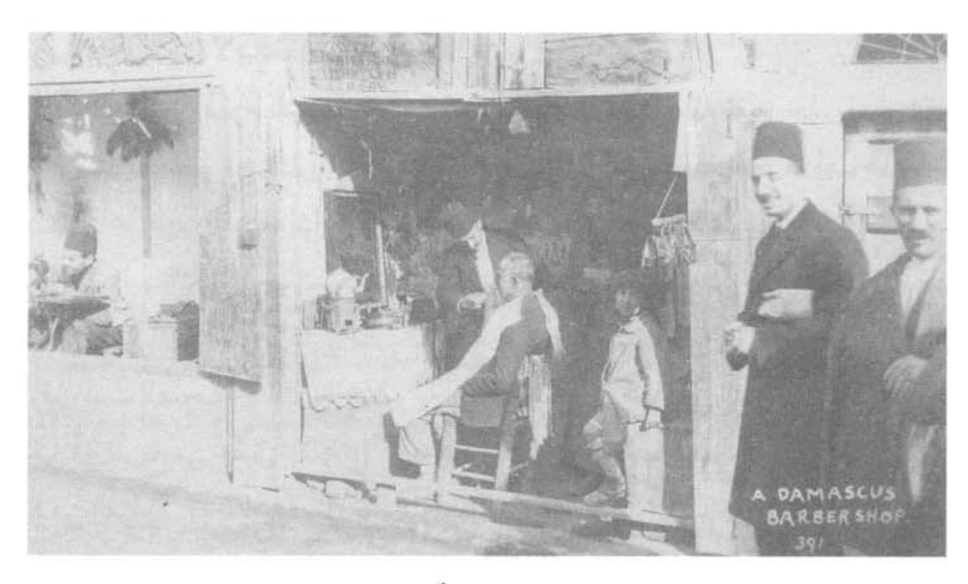
تُعدّ سلطة هذه الأصوات الجديدة المتمثلة في تواريخ بلاد الشام إبان القرن الثامن عشر أهم جانبٍ في هذه الظاهرة. في هذا المجتمع ما قبل الحديث المترتب على الهرمية وحيث لم تظهر بعد مُثُل المساواة، وحيث التزم كل فردٍ بحدود مكانته الاجتماعية، من اللافت أن نرى أننا لم نعد في رفقة العالِم الذي يؤدي دوره التقليدي القائم على «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، بل نحن نستمع إلى مجموعةٍ متباينةٍ. لنتأمل على سبيل المثال كيف يفضح ابن الصّدّيق، الجندي الانكشاري، أحد أبرز العلماء الدمشقيين ويسخر منه بسبب تملقه للآخرين، وكيف يلوم ابن بدير الأعيان لانعدام النظام والسعي وراء الثراء بأنانيةٍ مفرطةٍ، وكيف يوبخ بُريك النساء المسيحيات بسبب تصرفاتهن غير اللائقة، وكيف يصف العبْد، الجندي الانكشاري الآخر، حُكْم مجموعةٍ متعاقبةٍ من الحُكّام بالمستبدّ والقاتل، وكيف يمثل الدّنفي مخدومه «**بالرجولية التامة**» على الرغم من الأدلة التي توضح عكس ذلك، أو كيف يصوغ الرّكيني عباراتٍ حقّرت الدولة العثمانية وممثّليها. لقد امتلك هؤلاء المؤلفون الجدد الجرأة الكافية ليعاتبوا وينتقدوا ويُطلقوا الأحكام، بل ليطرحوا أفكار إجراءات تصحيحية. لقد كانت طروحات «المؤرخين» الجدد جزءاً من مهمة تأريخ «الأحداث الراهنة».

تحت قناع «الحدث» ظل تأريخ محدث الكتابة يُعرّف المشكلات ويشخّصها. بعبارةٍ أخرى، كانت فحوى التأريخ في القرن الثامن عشر أشبه بالصحيفةِ المحليةِ، فلقد أخبر التأريخ قُرّاءه، آنذاك، بالأحداث السياسية والاجتماعية الجارية. بالإضافة إلى ذلك، احتوى التأريخ على توبيخٍ قاسٍ وتطوع بالنصائح والالتماسات العاجلة إلى «المواطنين» والسلطات. ومن الواضح أنّ التأريخ عبّر عن ضمير العامة ووعيهم. ولكن، من مؤلفه؟ لم يكن عالِماً بل مؤلفاً من بيئة غير معهودة. إذن، هل كان هؤلاء المؤلفون (أو مُحْدَثو الكتابة) صحفيين في العصر الذي سبق عصر الطباعة؟[2] دعونا نستطلع عصر النهضة من جديد حتى نتمكن من فهم أهمية هذا السؤال.

من أهم المعالم أو السمات التي ميزت عصر النهضة في مصر وسوريا الظهور المفاجئ للصحف،

والدوريات المطبوعة[3]، وبروز الصحفي، وكاتب العمود، والناقد، فكان هذا الصحفي في معظم الحالات مُصلحاً اجتماعيّاً (سواء أكان إسلامياً أو علمانياً أو ليبرالياً)، ومثّلت المجلة أو الصحيفة منبر الإصلاح الخاص به[4]. وتشير الإحصائيات إلى أنه في الفترة الواقعة بين عام 1828 و1929 كان في مصر وحدها ما مجموعه 1486 من الصحف والدوريات[5]. أما في الفترة الواقعة بين عام 1880 و1908 فنشرت بالقاهرة والإسكندرية وحدهما 627 دوريةً وصحيفةً جديدةً[6]. وفي الاتجاه نفسه، يوضح مسحٌ شاملٌ للصحف والدوريات في العالم العربي في الفترة الواقعة بين عام 1828 و1928 وجود 1615 صحيفة و971 مجلة[7]. وعلى الرغم من أن الصحافة المطبوعة ظهرت إبان حركة الإصلاح الحديثة التي دعمتها الدولة[8] حين شُيّدت مدارس حديثة، وباتت «الخبرة الأوروبية» سلعةً ثمينةً[9]، فإنه يمكن عزو هذا الاهتمام الفجائي والاستثنائي بالصحافة المطبوعة إلى سلطة الدولة الحديثة فقط أو إلى الانفتاح على الغرب، ولا يمكننا إنكار تأثير استيراد تكنولوجيا الطباعة، وأهمية البعثات العلمية إلى الغرب، أو جدّية تدخّل الدولة الرّامي إلى التحديث والتطوير، لكنّ التّحول الذي أحدثته النهضة ما كان ليتحقق دون جهود «مواطنين» متلهفين إلى التغيير. فكان قد توفّر الاستعداد الاجتماعي أو الميل إلى الانغماس في ثقافة الصحافة المطبوعة، وتهيأ -أيضاً- الفضاء المفتوح ليشغله الناقد والصحفي.

يمكن تفسير هذا الانشغال العميق بالصحافة المطبوعة تفسيراً أفضل إذا أدركنا وجود عمليات استمرار وليس فقط انقطاع. أما الاستمرارية فتتعلق بظاهرة مُحْدَثي الكتابة. أولاً، أن تأريخ اليوميات المخطوط والصحيفة المطبوعة هما تقريران حول الأحداث المعاصرة التي كانت أشبه بمنبرٍ للمساءلة والتغيير أو الإصلاح. وفي الواقع، قبل تبنّي الطباعة، كان التأريخ الوسيلة الوحيدة العامة المكتوبة التي كان هدفها، على غرار الصحيفة المطبوعة، نقْل المعلومة إلى القارئ (ما عدا ذلك انتقلت الأخبار شفهيّاً أو بواسطة رسائل خاصةٍ أو إعلاناتٍ شفهيةٍ عامةٍ). ثانيّاً، كان مؤلفو الصحف والتواريخ فاعلين «مدنيين» أو أفراداً «عشوائيين». ولم يكن إنهاء سلطة العالِم كمؤلفٍ وحيدٍ للأحداث المعاصرة (وحتى الماضية) ودوره الحصري كمعلّقٍ وحَكَم، نتيجة عَصر النهضة، ولكنه كان من العوامل التي مهّدت لبداية هذا العصر. لقد مهّد وصول مُحْدَثي الكتابة قبل بدء «النهضة»، وذلك قبل أكثر من قرنٍ من الزمان، لظهور المُفكّر أو الناقد الحديث الذي خاطب العامة. ثالثاً، لا بد أن التشابه بين هذيْن النوعين الأدبييْن تأريخ الأحداث المعاصرة والصحيفة، حيث يُعرَّف الشكل الأدبي بمقياسٍ زمنيٍّ، جعل الانتقال من



صورة رقم (9): دكان حلّاقةٍ في دمشق.

طرائق الكتابة اليدوية إلى الطباعة أقل صعوبةً. وأخيراً، كانت عادات القراءة والاستماع في الأماكن المرتبطة بالتأريخ المخطوط يدويّاً والصحيفة المطبوعة متشابهةً، حيث كان يُقرأ كلاهما جهراً داخل المقاهي[10].

وعلى الرغم من أنني ناقشتُ النهضة العربية، فإننا قد نجد أمثلةً تركيةً - عثمانيةً معاصرةً توضح الفكرة ذاتها. على سبيل المثال، كان مصطفى نعيما (المتوفى سنة 1716) مؤرخاً، وهو وأوّل من شغل منصب مؤرخ البلاط[11]. لم يكتب هذا المؤرخ تاريخاً، فقد «**كانت مهمته... تسجيل أحداث الحاضر يوماً بيوم**»[12]. بعبارةٍ أخرى، كانت مهمة نعيما كتابة تأريخ أحداث يومية شبيهٍ بالتواريخ التي ناقشناها في دراستنا هذه. ومن المدهش أن تأريخ نعيما، وعنوانه «*جريدة يومية*»، آلت في نهاية المطاف إلى الصحيفة الرسمية الأولى في تركيا المعروفة بصحيفة «*تقويم وقائع*»[13].ولستُ أقترح هنا أن تحوّل التأريخ المخطوط إلى صحيفةٍ مطبوعةٍ كان عمليةً مباشرةً. لكن التشابه بين دور مؤلفيها واستخدامات التأريخ والصحيفة ووظيفتيهما تتضح على نحوٍ لافتٍ في النموذج التركي.

بإيجاز، يصعب ترك العادات القديمة. ومن الممكن أن ترفض التكنولوجيا المستوردة، وأن تهمل المواجهه مع الآخر، وأن يقاوم ما تفرضه الدولة، فتبنّي الصحافة المطبوعة مستحيل دون

وجود ثقافةٍ مستعدة لاستخدامها.

إذن، لتوضيح مفهوم النهضة، يجدر بنا عدم النظر إليها كلحظة تغييرٍ جذرية، أو انقطاع كلي، أو كتاريخٍ يخلو من التاريخ، بل قد يكون مفيداً أن ندرسها كظاهرةٍ لها أصولها. لذلك، عوضاً عن عدّ ظهور المطبعة بدايةً مفاجئةً أفضت إلى تهميش العالم «التقليدي» وتقويض سلطته، دعونا ننظر إليها كتكنولوجيا استُغلّت لإتمام وإنهاء نماذج وممارساتٍ موجودةٍ أصلاً. فمع ظهور المطبعة، اكتمل الاستحواذ على التأريخ، لكنه استحواذ سبّب تغييراً وحراكاً كلياً. وفي نهاية المطاف، أدت الصحيفة - النسخة المطبوعة من التأريخ - إلى انقراض التأريخ كشكل أدبي. إذ لم يتمكن أي تأريخ من تحقيق مكانة «**الأكثر مبيعاً يومياً**»[14] التي حققتها الصحيفة، ولم يحظ التأريخ قط بعددٍ من القُرّاء في مدنٍ بعيدةٍ مثل ساو باولو والقاهرة[15]. وعلى الرغم من أن الصحافة المطبوعة في عصر النهضة أدت إلى فتح قنوات تواصلٍ عالميةٍ، فبعد تبنّي الطباعة لم يكتب حلّاق تأريخاً.

الخاتمة

على الرغم من تأثيرها الحاذِف والمُسكِت، فإنَّ نسخة محمد سعيد القاسمي كانت السبب في شهرة عمل الحلّاق وبقاء ذاكرته، فهي النسخة التي استحثت شخصاً مثلي على البحث عن نسخةٍ أصليةٍ غير منقحةٍ. وقد حقّق عزّت عبد الكريم نسخة القاسمي ونشرها عام 1959، مما أسهم في تقديم الحلاّق للباحثين، وإدخال النص ذاته إلى المطبعة.

مؤخراً، حظيت النسخة المنقحة نفسها، التي اقتصر قراؤها على الباحثين في التاريخ العثماني، بجمهور واسعٍ بواسطة وسيلةٍ مختلفةٍ، حيث استُخدمت نسخة القاسمي كنصٍّ رئيس للمسلسل التلفزيوني «*الحصرم الشامي*» الذي عُرض عام 2007 [1]. كانت كلمات المقدمة في الحلقة الأولى من الموسم الثاني للمسلسل كالتالي: **«مائة عام مرت على أحداث الجزء الأول، ولم يتغير شيء في المشهد العام للمدينة ما خلا بعض أسماء المنتفعين وأصحاب النفوذ والسلطة»**[2]. ومع أن القاسمي استخدم تأريخ ابن بدير كأرشيفٍ لماضٍ عظيم، فقد وظّف منتجو المسلسل التلفزيوني النص للتعليق على مجتمعهم، حيث لم يروْا فيه أصلَ النهضة بل استبداداً وطغياناً. بعبارةٍ أخرى، لا يزال للحلّاق فوائد جمة، وما زال يحيا في عوالم أخرى[3].

إبان المراحل الأخيرة من تأليف هذا الكتاب وقعت أحداث الربيع العربي. لقد تابعتُ أخبار اندلاع الثورات (في بعض الحالات اندلاع أحداث ما بعد الثورة والثورات المضادة) في تونس وليبيا، واليمن، والبحرين، ومصر، وسوريا بنشوة واكتئاب في الوقت ذاته. وأدى الوضع المتفاقم في سوريا، لسوء الحظ، إلى منعي من زيارة المدينة التي اعتدتُ زيارتها على نحوٍ منتظم منذ الطفولة. وهذا الكتاب تعبيرٌ عن تقديري لدمشق والدمشقيين.

الهوامش

المقدمة:

1 مقتبسة في

Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994), 139.

2 مقتبسة في

Dwight Reynolds, Christine Brustad, et al., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of .California Press, 2001), 67

(انظر الترجمة العربية للكتاب: *ترجمة النفس: السيرة الذاتية في الأدب العربي*، منشورات كلمة، 105، المراجع).

3 Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

4 Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, 2nd ed., trans. John and Anne Tedeschi (New York: Dorset Press, 1989).

5 «يعد «علم الرجال» في اعتقادنا علماً نبيلاً لأنه جل التاريخ الاجتماعي المتوافر لدينا»

Roy P. Mottahedeh, review of R. Bulliet, *The Patricians of Nishapur, Journal of the American Oriental Society* 95 (1975): 491–495, at 495. Cited in R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. (Princeton: Princeton University Press, 1991), 187.

6 شهاب الدين أحمد ابن بدير الحلّاق، «*حوادث دمشق الشام اليومية من سنة 1154 إلى سنة 1176*»

MS Chester Beatty Library, Ar 3551/2, Dublin.

لم أجد دليلاً يؤكد عبارة المُفهرِس القائلة إن المخطوطة موقعة بخط يد المؤلف.

J.A. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 8 vols. (Dublin: Hodges, Figgis, 1958), 3:24.

وأنا مدينة لشهاب أحمد في اكتشاف هذه المخطوطة.

.بما أن الترقيم لم يكن واضحاً في نسخة الميكروفيلم، التي كانت تحت تصرفي، فإنني اضطررت إلى ترقيم المخطوطة بنفسي، فحملت الصفحة الأولى رقم «1a».ولكن عندما اطلعت أخيراً

على نسخة المخطوطة الأصلية في مكتبة تشيستر بيتي بعد سنوات، لاحظتُ أن الصفحة الأولى تحمل رقم «24b». وبسبب من هذا التناقض، تحمل صورتا المخطوطة المنشورتان في هذا الكتاب الأرقام ذاتها مثلما وردت في المخطوطة الأصلية، في حين تحمل الاقتباسات من النص أرقام الصفحات كما رقمتها من خلال نسخة الميكروفيلم بدءاً بالرقم «1a».

7 لذلك اختلف ابن بدير عن مينوكيو فالأخير كان طحّاناً متعلماً عاش بين فلاحين معظمهم أميين. بالإضافة إلى ذلك تمثلت مشكلة مينوكيو في الكنيسة وكل من مارس تعاليمها من القساوسة في حين أُعجب ابن بدير، كما سنرى فيما بعد، بالعلماءَ. في الواقع، لم ينتقد ابن بدير العلماء بل حاول تقليدهم.

Ginzburg, *The Cheese and the Worms*, 78 and 80.

8 تتفق وجهة نظر الحلّاق بالنسبة لهذه المسألة، على وجه الخصوص، مع وجهة نظر الطحان الفريولي. المرجع السابق 1، 9، 16.

9 كانت جرأة مينوكيو من نوعٍ مختلف. فعلى سبيل المثال، دفعته جرأته إلى الاعتراف بالزندقة، كما تحدث ضد الكنيسة ورجّال الدين وتخيل عالماً جديداً بالكامل. المرجع السابق، 77–86.

10 يقع عالم مينوكيو –أيضاً– بين ما هو محكي وما هو مكتوب. المرجع السابق، xii، 33.

11 اعتقد مينوكيو، على النقيض من ابن بدير، أن اللاتينية وسيلة «لسحق... الفقراء». المرجع السابق، 9.

12 هنا يكمن البون الشاسع بين الحلّاق الدمشقي والطّحان الفريولي. وُثّقت أقوال مينوكيو في سجل استجوابٍ كتبه محققون كنسيون عدائيون، وحتم موقعهم كمستجوبين من طرف الكنيسة أن يتحكموا في مسار وموضوع كلامه. لذلك تختلف نوع الأسئلة في هذه الدراسة عن تلك الموجودة في كتاب المؤرخ الإيطالي غينسيورغ.

13 تجدر الإشارة في بادئ الأمر إلى أن التنسيق النظري لهذا الكتاب يعتمد على عددٍ من الأعمال والدراسات لباحثين ومفكرين مختلفين، هم جزءٌ أساسي من الميراث الأكاديمي، لذلك لا حاجة لذكرهم ضمن النص الرئيس. وهناك –أيضاً– عدد من الكُتّاب في التاريخ الاسلامي شكلوا مصدر إلهام لي وخاصة فيما يتعلق بالتحليل الاجتماعي والأدبي وهم:

Roger Chartier, in *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, ed. Steven L Kaplan (Berlin; New York: Mouton, 1984), 229–253; idem., *The Order of Books: Readers, Authors and Libraries in Europe Between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*, trans. Lydia G. Cochrane (Cambridge: Polity Press, 1994); Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990); David Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984); Hayden V. White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987); M. M. Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans.

Iswolsky, Helene (Cambridge, Mass: MIT Press,1968); idem, «Epic and Novel: Toward a Methodology for the Study of the Novel,» in *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 3–40; Gabrielle M Spiegel, *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997); and Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*.

14 انظر على سبيل المثال، كيف يرى المؤلفون المذكورون أدناه معاجم السّيَر التي تكوّن نمطاً أدبياً إسلامياً وتمثل الشروط الواجب توافرها في العلماء:

Khalidi, *Arabic Historical Thought*; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Wadad al-Qadi, «Biographical Dictionaries as the Scholars» Alternative History of the Muslim Community,» in *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre- Eighteenth Century Islamic World*, ed. Gerhard Endress (Leiden: Brill, 2006), 23–75.

وبالمثل، انظر كيف سيطر جنسٌ بعينه على قصائد الرثاء في الشعر الجاهلي والإسلامي.

Marlé Hammond, «Qasida, Marthiya, and Differance,» in *Transforming Loss into Beauty: Essays on Arabic Literature and Culture in Honor of Magda Al-Nowaihi*, ed. Dana Sajdi and Marlé Hammond (Cairo: American University In Cairo Press, 2008), 143–184; and Dana Sajdi, «Revisiting Layla al-Akhyaliyya's Trespass,» in *Trans-.forming Loss into Beauty*, 185–227

15 «تهتم الدول عموماً بضمان التنفيذ المنتظم والمتوقع لمهامها لذلك تستخدم موظفين لتحديد وتوثيق ونشر تواريخ وجداول مختلفة.»

Chase Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 21.

للاطلاع على تطور الكرونوغراف إلى قائمةٍ للحكام انظر المرجع السابق، 46–47.

16 يتحدث روبنسون بدهشة عن بدء التقويم الهجري مع هجرة النبي محمد من مكة إلى المدينة عام 622 م: «من اللافت كيف تمكن التأريخ الإسلامي المبكر من توثيق تاريخ المسلمين بسرعة... إذ اتفق المسلمون الأوائل على أن الرزنامة الإسلامية يجب أن تبدأ مع بداية الهجرة». المرجع السابق، 21.

17 هذه المناقشة مبسطة للغاية. ارتبط الكثير من التأريخ الإسلامي المبكر بوصول العديد من المتنافسين إلى سدة الحكم وارتقاء فروع مختلفة من المعرفة وطرائقها المتناقضة. ولكن، تظل الفرضية أن أسفار الأخبار ترتبط عادة بالدولة صحيحة.

18 لا يعني ذلك أن علاقة الحُكام بالعلماء كانت منسجمة على الدوام أو إن تأريخ العلماء خلا من نقد الحكام. ولكن من الناحية النظرية كانت العلاقة بينهما في المجتمع الإسلامي علاقةً عضوية وأساسية.

19 سنناقش الظروف الاستثنائية للشيعة في جبل عامل بالتفصيل في فصلٍ قادم.

20 لمزيدٍ من المعلومات حول درجات القدرة على القراءة وأنماط القراءة المتباينة في فترة ما قبل الحداثة انظر:

Nelly Hanna, «Literacy and the «Great Divide» in the Islamic World,1800–1300 ,» *Journal of Global History* 2, no. 2 (2007): 175–193.

ولمزيدٍ من المعلومات حول نهضة التأليف الشعبي من القرن الثالث عشر فصاعداً انظر:

Konrad Hirschler, *The Written Word in Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), especially 175–193.

21 أحمد البديري الحلّاق، *حوادث دمشق اليومية 1154–1175/1741–1762*، تنقيح محمد سعيد القاسمي وتحقيق أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة؟: مطبعة لجنة البيان العربي، 1959). استخدمتُ الطبعة الثانية من الكتاب وتحمل العنوان ذاته لكنها تحتوي على دراسةٍ من تأليف محمد جميل سلطان (دمشق: دار سعد الدين، 1997). تُرجم هذا التأريخ للغة التركية أيضاً:

Hasan Yüksel as Şeyh Ahmet el-Bediri el-Hallak, *Berber Bediri'nin Günlüğü 1741–1762, Osmanlı Taşra Hayatına İlişkin Olaylar* (Ankara: Akçağ, 1995).

يوجد –أيضاً– دراستان قصيرتان عن تأريخ الحلّاق وكلتا الدراستين وصْفيتان ومبنيّتان على النسخة المنقحة المطبوعة:

George Haddad, «The Interests of an Eighteenth-Century Chronicler of Damascus,» Der Islam 38.3 (1963): 258–271; and Antonino Pellitteri, «Imagine Donna in Ḥawādith Dimashq al-yawmiyya (1741–1762) di Aḥmad al-Budayrī al-Ḥallāq,» in Verse and the Fair Sex: Studies in Arabic Poetry and in the Representations of Women in Arabic Literature, ed. Fredrick de Jong (Utrecht: M.Th. Houtsma Sticht-.ing, 1993), 153–170

يستخدم يوجين روجان –أيضاً– في كتابه الأخير تأريخ الحلّاق:

Eugene Rogan, The Arabs: A History (New York: Basic Books, 2009), 39–40

(وفي مواطن كثيرة في الكتاب) يبدو أن روجان لم يقرأ ما نشرتُه سابقاً عن ابن بدير. ترجم ستيف تماري تأريخ ابن بدير لعام 1162\1749:

Steve Tamari, «The Barber of Damascus: Ahmad Budayri al-Hallaq's Chronicle of the Year 1749,» in eds. Camron M. Amin, Benjamin C. Fortna, and Elizabeth Frierson, *The Modern Middle East: A Sourcebook for History* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 562–568.

لمزيدٍ من المعلومات عن مقارنة الشكل والمضمون لمختلف أنماط التأريخ المذكورة في عينتنا انظر رسالتي الدكتوراة:

«Peripheral Visions: The Worlds and Worldviews of Commoner Chroniclers in the Eighteenth-Century Ottoman Levant» (Ph.D. diss., Columbia University, 2002).

22 ابن بدير، *حوادث دمشق*.

من الآن فصاعداً سأميز في الحواشي بين النسخة المنشورة بالرجوع إلى مؤلفها باسم البديري (على النقيض من ابن بدير) وكتابه المعنون *حوادث دمشق اليومية* (على النقيض من *حوادث دمشق*).

23 مثلاً، ابن بدير، *حوادث دمشق*، 60b–61a, 64a, and 79a.

24 المرجع السابق، 26a.

25 جوابي ما هو إلا محاكاةٌ لردّ مؤرخ تحداه أحدهم بسؤالٍ يتعلق بأصالة القرآن سأل السائل فيه إذا كان القرآن نتاج البيئة العربية في العصر الجاهلي، فكانت الإجابة «طبعاً، لانة لا يوجد فيه ذِكر كافٍ للجِمال». فالجِمال جزءٌ رئيسي من حياة البادية كما هي السفينة بالنسبة للسياق البحري عند هوميروس.

26 اهم مثل يوجد في الدراسة السباقة لعبد الكريم رافق.
Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723–1783* (Beirut: Khayats, 1966).

27 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 50b.

28 المرجع السابق، 35b.

الفصل الاول:

1 للمزيد حول قصة سلمون، انظر،، ابن بدير، *حوادث دمشق*، 25a–25b.

2 تعد الدراسة التي قدمها رفعت علي أبو الحاج من أوائل الدراسات التي تفسر هذه الظاهرة.
Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany: State University of New York Press, 1991).

3 Rifa`at `Ali Abou-El-Haj, «The Ottoman Vezir and Pasa, 1683-1703: A Preliminary Report,» *Journal of the American Oriental Society* 94.4 (1974): 438-447; See also, Christoph K. Neumann, «Political and Diplomatic Developments,» in *The Cambridge History of Turkey,* vol. 3, *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, ed. Suraiya Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 53–54.

4 كان نهوض الأعيان في العاصمة وفي الولايات السمة المميزة للقرن الثامن عشر.
Bruce McGowan, «The Age of the Ayāns, 1699–1812,» in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1600–1914,* 2 vols., eds. Halil Inalcik, Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert, and Şevket Pamuk (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 2: 639–645; Carter Vaughn Findley, «Political Culture and the Great Households,» in *The Cambridge History of Turkey,* 3: 65–80; Jane Hathaway, «The Household: An Alternative Framework for the Military Society of Eighteenth-Century Ottoman Egypt,» *Oriente Moderno* 18 (1999): 57–66.

المقال المعتمد الذي يناقش أعيان سوريا:

Albert Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of the Notables,» in *The Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, eds. William Polk and R. Chambers (Chicago, 1968), 41–68.

5 يجسد أسعد باشا العظم (1743–1757) حياة البذخ والإفراط التي عاشتها العائلة حيث وصف المؤرخون القصر الجديد والاحتفالات بالتفصيل في التواريخ التي كتبوها في العصر ذاته. لمزيد من التفاصيل انظر رافق الذي يصف في كتابه ولاية دمشق وعائلة العظم في القرن الثامن عشر:

Rafeq, *The Province of Damascus*. See also Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708–1758* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

نجد وصْفاً مفيداً لنهضة عائلة العظْم في المرجع التالي:

Dick Douwes, *The Ottomans in Syria: A History of Justice and Oppression* (London: I. B. Tauris, 2000), 45–49.

الدراسة الكلاسيكية التي تصف ولاية دمشق في القرنين الخامس عشر والسادس عشر هي من تأليف عبد الرحيم أبو حسين:

Abdul-Rahim Abu-Husayn, *Provincial Leaderships in Syria, 1575–1650* (Beirut: .(American University of Beirut Press, 1985

6 Ariel Salzmann, «An Ancien Regime Revisited: Privatization and Political Economy in Eighteenth-Century Ottoman Empire,» *Politics and Society* 21, no. 4 (1993): 393–423; Linda T. Darling, «Public Finances: The Role of the Ottoman Center,» in *The Cambridge History of Turkey,* 3: 126–130; Suraiya Faroqhi, «Introduction,» in *The Cambridge History of Turkey,* 3: 11.

للمزيد حول علاقة عائلة العظم بالنظام الضريبي انظر:

Douwes, *Ottomans in Syria*, 49.

7 المثل العربي «المال يجر المال والقمل يجر الصئبان» ويعني –أيضاً– «الأغنياء يزدادون ثراءً والفقراء يزدادون فقراً».

8 للمزيد من المعلومات عن الاستثمار في الضريبة الزراعية على مستوى الولايات وخاصة الحالة السورية انظر:

Jean- Pierre Thieck, «Décentralization Ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIIIème siècle,» in *Mouvement communautaires et éspaces urbaines au Machreq*, eds. Mona Zakaria, Dochchâr Chbarou, and Waddah Charâra (Beirut: Centre d'Études et Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain, 1985), 116–178; Margaret Meriwether, «Urban Notables and Rural Resources in Aleppo, 1770–1830,» *International Journal of Turkish Studies* 4 (1987): 55–73; and Abdul-Karim Rafeq, «Economic Relations between Damascus and the Dependent Countryside, 1743–71,» in *The Islamic Middle East, 700– 1900*, ed. A. L.Udovitch (Princeton: Princeton University Press, 1981), 653–68.

9 Thomas Philipp, *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730–1831* (New York: Columbia University Press, 2001); Bruce Alan Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750* (New York: New York University Press, 1988).

10 أفضل دراسة تتعلق بالعُمَر قدّمها فيليب:

Philipp, *Acre*. See also Amnon Cohen, *Palestine in the 18th Century: Patterns of Government and Administration* (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, .1973), and Douwes, *Ottomans in Syria*, 51–55

11 يعبّر فيليب عن أسلوب العُمَر بطريقةٍ لطيفةٍ عند وصفه لنهاية مهنته كتاجر قطن عندما واجه الجيش المصري بقيادة علي بيك الكبير عام 1770: «لقد أعدّ علي بيك الكبير العدة...للقضاء على ما تبقى من حُكْم العُمَر في عكا؛ خمس سنواتٍ تمثلت فيها عناصر التراجيديا الإغريقية من الجشع البشري والعجرفة والشجاعة والتطوراتِ المفاجئةِ للأحداث والفخامة والمصائب»، .41 ،Philipp, Acre

12 Thomas Philipp, *The Syrians in Egypt, 1725–1975* (Stuttgart: Franz Steiner Ver- lag Wiesbaden, 1985), 1–34

لمزيدٍ من المعلومات عن علاقة المسيحيين باليهود انظر:

Thomas Philipp, «Jews and Arab Christians: Their Changing Positions in Politics and Economy in Eighteenth-Century Syria and Egypt,» in *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868–1948)*, eds. Amnon Cohen and Gabriel Baer (New York: St. Martin's Press, 1984), 150–166; idem, «The Farhi Family and the Changing Position of the Jews in Syria, 1750–1860,» *Middle Eastern Studies* 20, no. 4 (October 1984): 37–52. See also Rafeq, *Province of Damascus*, 19–20.

13 أفضل دراسة عن عائلات دمشق:

Linda Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of* .(*the 18th and 19th Centuries* (Wiesbaden: F. Steiner, 1985

انظر –أيضاً– دراسةً عن بنية بيوتات وتركيبة العائلات ذات الطموح السياسي في كتاب:

Margaret Lee Meriwether, *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770–1840* (Austin: University of Texas Press, 1999).

للمزيد عن منازل النخبة في مدينة حمص، انظر:

Douwes, *Ottomans in Syria*, 72–75.

14 Jane Hathaway, *The Arab Lands Under Ottoman Rule, 1516–1800* (Harlow, England: Pearson Longman, 2008), 14.

15 انظر الفصل الخامس.

16 على النقيض من حلب وإسطنبول، لم تحظَ دمشق بدراسةٍ تتعلق بثقافتها الحضرية العامة التي تربط ما بين العناصر الأدبية والاجتماعية والهندسة المعمارية. ولكن، يؤكد العمل المتميز للباحثة شيرين حمادة الذي تناقش فيه إسطنبول في القرن الثامن عشر، الكثير من انطباعاتي حول

التغييرات في الممارسات الاجتماعية والثقافة العامة في دمشق في الفترة ذاتها. انظر:
Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 2008).

إذا أخذنا بعين الاعتبار الأهمية النسبية لكل مدينة، وكون إسطنبول عاصمة إمبراطورية عظيمة، فإن التغييرات التي حدثت في دمشق كانت حتماً أقل شمولاً ووقعاً.

17 لمعرفة المزيد عن فن العمارة المنزلي والتصميم الداخلي للمنازل وزخرفتها في دمشق في القرن الثامن عشر انظر:مروان مسلمي، *البيوت الدمشقية، القرن 19–20م* (دمشق: زهير الوفا، 1979).

Annie- Christine Daskalakis, «Damascus 18th and 19th Century Houses in the *Ablaq-`Ajamī* Style of Decoration: Local and International Significance,» (Ph.D. diss., New York University, 2004); idem. (Under the last name Daskalakis Mathews), «A Room of «Splendor and Generosity» from Ottoman Damascus,» *Metropolitan Museum Journal* 32 (1997): 111–139; Gerard Robine, *Palais et demeures de Damas au XVIIIe siècle* (Damascus: Institut Français de Damas, 1990); Stefan Weber, «Der Anfang vom Ende: Der Wandel bemalter Holzvertäfe- lungen in Damaskus des 18. und 19. Jahrhunderts,» in *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures: The Aleppo Room in Berlin*, eds. Julia Gonnella and Jens Kröger (Münster: Museum für Islamische Kunst, 2008), 153–164; Bernard Maury, «La Maison damascène au VIIIe et au début du XIXe siècle,» in *L'habitat traditionnel dans les pays musulmans autour de la Méditerranée I: L'Heritage architectural, formes et fonctions* (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1988), 1–42; Brigid Keenan, *Damascus: Hidden Treasures of the Old City* (New York: Thames & Hudson, 2000).

على الرغم من أن الدراسة المهمة التي يقدمها ستيفان ويبر عن دمشق تسلط الضوء بالدرجة الأولى على القرن التاسع عشر كله، نجد في هذه الدراسة أجزاء عن تاريخ المدينة:
Stefan Weber, *Damascus: Ottoman Modernity and Urban Transformation (1808–1918)*, 2 vols. (Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 2009), 227–246.

لمعرفة المزيد عن المنازل الدمشقية في العهد العثماني بوجه عام، انظر:أبو الفرج العش، «الدور الاثرية الخاصة في دمشق» Annales archeologiques de Syrie، 3، 8–9 (1953): 47–58، وعبد القادر الريحاوي، *مدينة دمشق: كتاب يبحث في تاريخ دمشق وتطورها العمراني وفي الفنون والآثار التي حفلت بها على مدى ثلاثة آلاف عام* (دمشق، 1969). ترجم هذا الكتاب للانجليزية:
Damascus: Its History, Development and Artistic Heritage, trans. Paul E. Cheveden (Damascus: n.p., 1977).

درس عبد الرزاق مُعاذ أحياء معينة مثل سوق ساروجة، وقدم نقاشاً شبيهاً بالذي أعرضه هنا عن دمشق المسورة في القرن الثامن عشر:
Abd al-Razzaq Moaz, «Domestic Architecture, Notables, and Power: A Neighbourhood in Late Ottoman Damascus,» in *Art turc: Actes de 10e Congrès international d'art*

turc, Genève, 17–23 septembre 1995/ Turkish Art: Proceedings of 10th International Congress of Turkish Art, Geneva, 17–23 September 1995. (Geneva: Foundation Max Van Berchem, 1998), 489–495.

18 لمعرفة المزيد عن طُرز منازل النخبة في القاهرة انظر:
André Raymond, *Arab Cities in the Ottoman Period: Cairo, Syria and the Maghreb* (Aldershot: Ashgate, 2002), 160–162 and 256–258؛ Tülay Artan, «Arts and Architecture,» in *The Cambridge History of Turkey,* 3: 470–471.

عن منازل إسطنبول:
Hamadeh, *The City's Pleasures*, 17–47; and Artan, «Arts and Architecture,» 465–467.

19 Dorothée Sack, *Damaskus: Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt* (Mainz am Rhein: P. von Zabern, 1989);

الترجمة العربية للعنوان هي، دوروتيه زاك، *دمشق: تطور وبنيان مدينة مشرقية إسلامية*، ترجمة قاسم طوير، نزيه كواكبي، واريانا أحمد (دمشق: المعهد الفرنسي في دمشق، 2005)، الخريطة 7. سوف استخدم الطبعة العربية لهذا الكتاب خلال دراستي هذه.
يجب أن نشير هنا إلى معلومات دوروتيه زاك عن العصر العثماني مبنية على الأبنية القائمة حتى هذه اللحظة وليس على مراجع نصية. لذلك قد تكون المقارنة بين القرن الثامن عشر والقرون السابقة مُضللة قليلاً. مع ذلك، هناك اجماع بين الباحثين أن دمشق شهدت ازدهاراً حضرياً وثقافياً شمل فن العمارة المنزلي والزخرفة الداخلية.

Annie-Christine Daskalakis, «Damascus 18th and 19th Century Houses,» 72; and Jean-Paul Pascual, «Du Notaire au propriétaire par l'expert: Descriptions de la «maison» damascène au XVIIIe siècle,» in *L'habitat traditionnel*, 387–403, at 389.

ينطبق ذلك على المباني العامة، انظر:
Stefan Weber, «The Creation of Ottoman Damascus: Architecture and Urban Development of Damascus in the 16th and 17th centuries,» *Aram*, 9/10 (1997–1998): 431–470, at 449.

20 Schilcher, *Families in Politics*, 13.

21 المرجع السابق.

22 Shimon Shamir, «As'ad Pasha al-'Aẓm and Ottoman Rule in Damascus (1743–58),» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26, no. 1 (1963): 1–28.

23 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 63a.

24 المرجع السابق، 58a-59b, 60b. عن قصر العظم، انظر:

Michel Ecochard, «Le Palais Azem de Damas,» *Gazette des beaux-arts: courrier européen de l'art et de la curiosité* 13 no.6 (1935): 230–241; Rafeq, *Province of Damascus*, 181; F. Daulte, «Le Palais Azem à Damas,» *L'Oeil* 337 (1983): 62–63.

25 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 29a.

26 Rafeq, *Province of Damascus*, 181–182.

27 Daskalakis, «Damascus 18th and 19th Century Houses»; Daskalakis Mathews, «A Room of «Splendor and Generosity» from Ottoman Damascus»; Weber, «Der Anfang vom Ende.»

وصفت هاثواي الفن المعماري المُميّز لتلك الفترة «بأسوب العظم»:

Hathway, *The Arab Lands*, 108.

يجب أن نذكر هنا أن القاهرة وحلب عكستا اتجاهاتٍ مماثلةً فيما يتعلق بأسلوب البناء الجديد الذي كان نسخةً معدلةً من فن العمارة القديم في العصر المملوكي. للمزيد عن حلب انظر:

Heghnar Zeitilian-Watenpaugh, *The Image of the Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17thCenturies* (Leiden: Brill, .(2004

عن القاهرة، انظر:

Doris Behrens-Abouseif, «The Abd al-Rahmān Katkhudā style in 18th Century Cairo,» *Annales Islamologiques* 26 (1992): 117–126; André Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th–18th Centuries: An Introduction* (New York: New York University Press, 1984), 72–74.

كانت شيلشر محقة عندما عدّت اتجاهات العظم الاجتماعية والثقافية أشبه «بعالَمِيةٍ أرستقراطية». ولكن تعتبر المؤلفة أن تلك الاتجاهات شكلت نموذجاً للأجيال اللاحقة في حين كانت، في الواقع، نموذجاً للعائلات الدمشقية التي عاصرتها في الوقت ذاته.

Schilcher, *Families in Politics*, 35.

28 على سبيل المثال، «الحجرة الدمشقية» في متحف سنسناتي للفن ترجع إلى السنوات 1711–1712. و«الحجرة السورية اللبنانية» في Cathedral of Learning في جامعة بتسبرغ تاريخ بنائها 1782. إحدى الحجرات التي لم تعد موجودة اليوم كانت في Victoria and Albert Museum وتاريخها 1782. أما «القاعة السورية» من منزل جميل مردم بيك في متحف دمشق الوطني فترجع إلى 1737. بقايا عديدة من حجرات القرن الثامن عشر الفخمة نجدها في متحف بيت فرعون في بيروت، «حجرة القوتلي» في جامعة نيويورك والتي تاريخها 1787؛ وحجرة «نور الدين» في متحف المتروبولتان في نيويورك التي ترجع لسنة 1707. انظر:

Daskalakis Mathews, «A Room of «Splendor and Generosity',» 138, n. 91.

29 تقدم داسكالاكيز العديد من الأمثلة التي توضح تعابير الدهشة عند الرّحالة الذين ذُهِلوا لرؤية الجمال الطبيعي الدمشقي، وفن العمارة المنزلي في دمشق، وولَع المواطنين بالحياة الرغيدة. انظر:

Daskalakis, «Damascus 18th and 19th Century Houses,» 52 passim.

30 شيد أمين الخزانة في دمشق، فتحي الدفتردار، قاعة استقبالٍ جديدةٍ داخل منزله.
Rafeq, *Province of Damascus*, 150.

31 محمد ابن كنان الصالحي، «الحوادث اليومية لتاريخ احد عشر والف ومية»، مخطوط رقم:
MSS 9479 We. 1114 and 9480 We. 1115, Arabic Collection, Staatsbibliothek zu Berlin, Berlin.

لأن المخطوط يضم جزئين، سوف أفرق بينهما بإلحاق العنوان ب «9479 MS Berlin» و«MS 9480 Berling».

ولأن النسخة المنشورة حذفت مقاطع كثيرة من الأصل فلا بد ان من الرجوع إلى المخطوط عند اللزوم. الطبعة المنشورة، محمد ابن كنان الصالحي، *يوميات شامية*، تحقيق أكرم أحمد العلبي (دمشق: دار الطباع، 1994).

32 ابن كنان، *يوميات شامية*، 13، 170.

33 المرجع السابق، 365.

34 المرجع السابق، 172–173. نجد هذا الوصف –أيضاً– عند جيمس غريهان
James Grehan, *Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus* (Seattle: University of Washington Press, 2007), 180, 184.

35 لمعرفة المزيد عن ارتفاع نسبة الاستهلاك في القرن الثامن عشر انظر:
Madeline Zilfi, «Goods in the Mahalle: Distributional Encounters in Eighteenth-Century Istanbul,» in *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922: An Introduction*, ed. Donald Quataert (Albany: State University of New York Press, 2000), 289–311; Faroqhi,«Introduction,» 16.

36 Hathaway, *Arab Lands*, 107.

شُيّدت سبع مدارس جديدة في دمشق في الفترة ما بين 1699–1780. انظر ستيفن إدموند تماري:
Stephen Edmond Tamari, «Teaching and Learning in 18th-Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society» (Ph. D. diss., Georgetown University, 1998), 55.

لمعرفة المزيد عن ازدياد عدد المباني العامة انظر رايموند:
Raymond, *Arab Cities in the Ottoman Period*, 225.

37 زاك، دمشق، الخريطة 7.

38 Raymond, *Great Arab Cities*, 51–52.

39 Rafeq, *Province of Damascus*, 150–151.

40 ولكن زخرفة الجامع «تأثرت إلى حدٍ كبير بتقاليد البناء المملوكي–السوري»
Raymond, *Great Arab Cities*, 101–102.

عن علاقات الدفتردار باسطنبول:
Barbir, *Ottoman Rule in Damascus*, 86–89; Hathaway, *Arab Lands*, 98.

41 لطالما استمتع سكان دمشق بالتنزه في الهواء الطلق وتلك حقيقةٌ موثقةٌ في المصادر التي تعود إلى العصور الوسطى.

See Nicola A. Ziadeh, *Urban Life in Syria Under the Early Mamluks* (Beirut: American University of Beirut Press, 1953), 83.

42 ابن كنان، *يوميات شامية*، 452.

43 Dana Sajdi, «Ibn Kannan,» in *Historians of the Ottoman Empire*, Cornell Fleischer, Cemal Kafadar, and Hakan Karate, eds. www.Ottomanhistorians.com/

44 هذه صورة الغلاف لكتاب *الحياة اليومية* لمؤلفه غريهان.

Grehan, *Everyday Life*.

كانت العديد من المقاهي إما في الهواء الطلق أو كان جزء منها فقط في الخارج. انظر

Daskalakis, «Damascus 18th and 19th Century Houses,» 60–64.

45 Schilcher, *Families in Politics*, 15.

46 على سبيل المثال، يكتب ابن كنّان في طبغرافية بلاد الشام ما يلي: «ومن متنزهات الجوامع الجامع البردبكي بدمشق، فإنه مركب على بردى، وله ثمانية شبابيك، اثنان شرقيان وأربعة قبلية [واثنان] في الجهة الغربية للجامع». محمد ابن كنان الصالحي، *المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية*، 2ج، تحقيق حكمت إسماعيل (دمشق: وزارة الثقافة، 1993) 1: 284.
انظر –أيضاً– عبارته التالية: «ومن المحاسن جامع دنكز، والخانقاه في الشَرَف الأدنى وهي إلى الآن، وفيه يجري نهر بانياس. وليس في الشام نهر يجري في الجامع ظاهراً إلا هذا، [ونهر] مدرسة العمرية». المرجع السابق 1:249. لمعرفة المزيد عن وصف ابن كنّان لدمشق وانشغاله العام بوصف أماكن التنزه، انظر Sajdi، «Ibn Kannan». لم يغفل الرحالة عن سِحر دمشق «والمرافق المخصصة للراحة والمتعة الشخصية»، انظر:

(Daskalakis, «Damascus 18th and 19th Century Houses,» 65).

47 ابن كنان، *يوميات شامية*، 486.

48 انظر الفصل الثاني.

49 Shirine Hamadeh, «Public Space and the Garden Culture of Istanbul in the Eighteenth Century,» in *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, eds., Virginia H. Aksan and Daniel Goffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 227–312; André Raymond, *Arab Cities in the Ottoman Period*, 258–259.

50 لمعرفة المزيد عن المقابر كأماكن لتجمع العامة حيث يعود عهد هذه العادة إلى زمنٍ بعيد، انظر على سبيل المثال:

Ohtoshi Tetsuya, «Cairene Cemeteries as Public Loci in Mamluk Egypt,» *Mamluk Studies Review* 10.1 (2006): 83–116, especially 113–114.

انظر –أيضاً– تعليق الرحالة الأجانب على مقابر إسطنبول في القرن الثامن عشر ووصفها

«بأماكن الترفيه المفضلة عند النساء والغانيات»
Hamadeh, *City's Pleasures*, 283 n. 53.

51 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 58b.

52 ميخائيل بريك، *تاريخ الشام*، 1720–1782، تحقيق احمد غسان سبانو (دمشق: دار قتيبة، 1982)، 74–75. ستكون هذه المخطوطة محط اهتمامنا في الفصل الثالث. ظلت نماذج الملابس على حالها خلال القرن الثامن عشر، لكن يوجد صور وأدلة وثائقية على تغيّر قصات الملابس وقياسات وأشكال غطاء الرأس بدرجةٍ ملحوظةٍ في إسطنبول. ولوحظ –أيضاً– استهلاك الملابس الفاخرة من قِبَل الطبقات الجديدة في مطلع القرن. انظر:

Hamadeh, *City's Pleasures*, 167–170; Filiz Çağman, «Women's Clothing,» *9000 Years of Anatolian Women*, ed. Gunsel Renda (Istanbul: Ministry of Culture of the Turkish Republic, 1993): 256–291, 258 خصوصاً; Charlotte Jirousek, «The Transition to Mass Fashion System Dress,» in *Consumption Studies*, 201–241, at 209–210.

53 بريك، *تاريخ الشام*، 74–75.

54 على الرغم من أن الأدلة الموثقة عن ازدياد عدد الغانيات مأخوذة من دراسةٍ عن حلب، فهي تؤكد الدراسات الانطباعية السابقة عن دمشق. للمزيد عن حلب انظر:

Elyse Semerdjian, *«Off the Straight Path»: Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo* (Syracuse: Syracuse University Press, 2008), 105. Abdul-Karim Rafeq, «Public Morality in 18th-Century Ottoman Damascus,» *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 55–56, no. 1–2 (1990): 180–196.

55 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 25b.

56 المرجع السابق، 46a–46b.

57 انظر نقاشي الخاص بتأريخ ميخائيل بُريْك، الفصل الثالث.

58 زاك، *دمشق*، 53. من المثير للانتباه، أنه لا تُوجد قصورٌ عظيمةٌ جديدةٌ للمسيحيين داخل أسوار المدينة في القرن الثامن عشر. شهدت المدينة تشييد قصورٍ جديدةٍ في الحي المسيحي في القرن التاسع عشر فقط عندما تفوّق الروم الكاثوليك على يهود دمشق في مجال التمويل. المرجع السابق، ص. 92.

59 Schilcher, *Families in Politics*, 34.

60 كانت قدرة عائلة العظم على تزويد دمشق بالقمح أحد أهم العوامل التي أدت إلى بروز العائلة ونجاح أحد أفرادها في الوصول إلى منصب الحاكم.
Douwes, *Ottomans in Syria*, 49.

61 Schilcher, *Families in Politics*, 16–18.

وانظر بريجيت مرينو، *حي الميدان في العصر العثماني*، ترجمة ماهر الشريف (دمشق: دار المدى للثقافة، 2000)، 21–24.

62 Rafeq, *Province of Damascus*, 26–33.

للمزيد حول تغيّر القوات الإنكشارية، انظر:

Cemal Kafadar, «Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict», (M.A. diss, McGill University, 1981).

63 Rafeq, *Province of Damascus*, 33.

64 للتفاصيل، مرينو، *حي الميدان*، 26–35؛ و Rafeq, *Province of Damascus*، 26–35.

65 Rafeq, *Province of Damascus*, 150–151.

66 المرجع السابق.

67 المرجع السابق.

68 مرينو، *حي الميدان*،22–24.

69 مرينو، *حي الميدان*، 24. Schilcher, *Families in Politics*، 34.

70 Hamadeh, *The City's Pleasures.*

للمزيد حول العنف والكتائب الانكشارية والقوات الإمبراطورية انظر:

Cemal Kafadar, «Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels without a Cause?» in *Identity and Identity Formation in the Ottoman World,* eds. Baki Tezcan and Karl K. Barbir (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 113–134.

71 Hamadeh, «In and Out of the Poetic Canon,» *The City's Pleasures*, 139–170; Hatice Aynur, «Ottoman Literature» in *The Cambridge History of Turkey*, 3: 481–520; Fikret Turan, «Synthesizing the Novelties within Old Structures: Voicing New Trends in Old Genres in the 18th-Century Ottoman Poetry,» *Archivum Ottomanicum* 25 (2008): 151–171.

للمزيد عن الشاعر نديم، انظر:

Kemal Silay, *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court: Medieval Inheritance and the Need for Change* (Bloomington: Indi- ana University Press, 1994), especially 57–89.

72 Hamadeh, *The City's Pleasures*, 159–167

73 ظهر نمط أدبي في القرن السابع عشر أشبه بنصائح للحُكّام. عُرف هذا الأدب «مرايا للأمراء» وكان موضوع دراساتٍ عدة، إلا أن الدراسة التي قدمها أبو الحاج تبقى المرجع المعتمد. تناقش هذه الدراسة ظهور وتطور أدب النصيحة كأدب يعكس التغييرات الاجتماعية الاقتصادية في الفترة الواقعة بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر.

Abou-el-Haj, *Formation of the Modern State*.

Douglas A. Howard, «Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature,» in *Early Modern Ottoman World*, 137-166; Carter Vaughn Findley, «Political Culture and the Great Households,» 71–73; Rhoads Murphey, *Essays on Ottoman Historians and Historiography* (Istanbul :Eren, 2009), 121–142.

هناك بعض الدراسات في التأريخ العثماني والتي لا ينصب اهتمامها على أدب النصيحة تحديداً مثل:
Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley: University of California Press, 2003); Murphey: *Essays on Ottoman Historians*, especially «Ottoman Historical Writing in the Seventeenth Century: A Survey of the General Development of the Genre after the Reign of Sultan Ahmed I,» 89–119.

74 Lewis V Thomas, *A Study of Naima*, ed. Norman Itzkowitz (New York: New York University Press, 1972), 36–42.

75 Baki Tezcan, «The Politics of Early Modern Ottoman Historiography,» in *Early Modern Ottomans*, 180–196.

76 المرجع السابق، 192–193.

77 سنقوم بدراسة هذا الموضوع في الفصل الرابع.

78 Edhem Eldem, «Urban Voices from Beyond: Identity, Status and Social Strate- gies in Ottoman Funerary Epitaphs of Istanbul (1700–1850),» *Early Modern Ottomans*, 233–255, at 239–240.

79 Nelly Hanna, *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century* (Syracuse: Syracuse University Press, 2003). 80.

80 المرجع السابق، 128–136.

81 المرجع السابق، 140.

82 كما في عنوان الكتاب: *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class*.

83 Hamadeh, *The City's Pleasures*, 79; Artan, «Arts and Architecture,» 471-473.

بخصوص القاهرة، انظر:
Raymond, *Arab Cities in the Ottoman Period*, 255-256.

84 Hamadeh, *The City's Pleasures*, 79.

85 المرجع السابق، 81.

86 المرجع السابق، 256.

87 من اللافت أن القرن الثامن عشر كان عصر «أبنية مكتبات مستقلة» التي توافرت في إسطنبول وبعض الولايات؛ «كان من السهل تمييز مباني المكتبات الصغيرة المستقلة» (Artan, «Art and architecture,» 471). على حد علمي، لم تشهد الولايات السورية تلك الظاهرة. من ناحية أخرى، شهدت مصر انتشار مجموعات الكتب خاصةٍ (لم تكن بالضرورة مبانٍ تحوي مكتباتٍ)؛ *In Praise of Books* ،Hanna، 85–86

الفصل الثاني:

1 Schilcher, *Families in Politics*, 16.

انظر الوصف التفصيلي للمنطقة ص. 12–14.

2 يبدو أن القاهرة –أيضاً– تميزت بالتمركز الجغرافي لمدارس النخبة. انظر:

Carl Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 160; idem., «Educational Institutions as Depicted in the Biographical Literature of Mamluk Cairo: The Debate over Prestige and Venue,» *Medieval Prosopography*, 23 (2002): 106–108.

3 عند وفاة ابن ابن عمه، يتطرق ابن بدير للحديث عن عمل عائلته فيقول: «لقد توفي ابن ابن عمي السيد أحمد والشهير بابن البوارشي وله واحد وخمسين وقفة على جبل عرفات رحمه الله تعالى وكان يشيل حجاج في طريق الحج الشامي وابيه السيد محمد قبله كذلك وجدنا كذلك وابينا رحمهم الله تعالى وعفى عنهم». ابن بدير، *حوادث دمشق*، 44a–44b.

وفقاً لقاموس عن الحرف الشامية كتب في آخر القرن التاسع عشر، «العكّام هو رجل من أهل الجَلَد والقوة على المشي في القفار والأوعار، يُستخدم بأجرةٍ معلومة عند «المقوم». والمقوّمون هم من قاموا على جمع وتنظيم الجمال للقافلة. انظر. محمد سعيد القاسمي، *قاموس الصناعات الشامية*، اشترك في جمعه جمال الدين القاسمي وخليل العظم، تحقيق ظافر القاسمي (دمشق: دار حلاس، 1988)، 318–319، 465، 362. انظر أيضاً:

Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans «The Ḥajj under the Ottomans* (London: I. B. Tauris, 1994), 48–51.

4 يوحي ذِكْر ابن بدير لعدد المرات التي ذهب فيها ابن ابن عمه للحج بمشاعر الفخر. انظر الحاشية السابقة.

5 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 23b–24a.

6 Schilcher, *Families in Politics,* 16–19.

7 Collette Establet and Jean-Paul Pascual, *Familles et fortunes à Damas: 450 foyers damascains en 1700* (Damscus: Institut Français de Damas, 1994), 139.

8 «وكنا قد اشترينا منزل جديد في التعديل وصار لنا في تلك الأيام ضيق». ابن بدير، *حوادث دمشق*، 5b.

9 لكثرة الأدلة يصعب اقتباسها جميعاً ولكن يمكن الرجوع إلى بعضها في المرجع السابق: 17a.، 51a–51b، 56a

10 «اشتغلت عنده في صنعة الحلّاقة ورأيت عنده الخير والبركة ومنه حصل الفتوح». المرجع السابق: 7a–7b.

11 Establet and Pascual, *Familles et fortunes*, 179–187.

12 تعريف كلمة «عكّام» في *قاموس الصناعات*، 318.

13 Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, 54–73.

14 يقول القاسمي كانت مهنة الحلّاقة «وهذه الصنعة كثرت عندنا في الشام»، *قاموس الصناعات*، 104.

15 المرجع السابق، 103–104، «والحجّام»، 92–93.

16 Bernard Heykal, «Dissembling Descent, or How the Barber Lost His Turban: Identity and Evidence in Eighteenth-Century Zaydī Yemen,» *Islamic Society and Law* 9.2 (2002): 205–206; *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., *s.v.* «Ḥallāḳ» (by M.A.J. Beg).

17 هناك العديد من الدراسات المتعلقة بالصُّناع والطوائف الحرْفية في العهد العثماني، مثلاً:

Nelly Hanna, «Guilds in Recent Historical Scholarship,» in *The City in the Islamic World*, ed. Renata Holod, Attilio Petruccioli, and André Raymond, 2 vols. (Leiden: Brill, 2008), 2: 895–920. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle* (Damascus: Institut Français de Damas, 1973); Burçak Evren, *Osmanlı esnafı* (Istanbul: Doğan Kitapçılık, 1999); idem., *Osmanlı'da esnaf ve örgütleri* (Istanbul: n.p., 1997); Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople Under the Ottomans* (London: I. B. Tauris, 2009); idem. with Randi Deguilhem, eds., *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean* (London: I. B. Tauris, 2005); Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage*, (Leiden: Brill, 2004). Amnon Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusa- lem* (Leiden: Brill, 2001); Charles L Wilkins, *Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo 1640–1700* (Leiden: Brill, 2010), 205–286; Abdul-Karim Rafeq, «Craft Organizations and Religious Communities in Ottoman Syria (16th–18th Centuries),» in *Convegno sul tema: La Shi'a nell'impero Ottomano (Roma, 15 aprile 1991)*, (Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1993), 25–56; idem., «Law-Court Registers of Damascus, with Special Reference to Craft-Corporations during the First Half of the Eighteenth Century,» in *Les Arabes par leurs archives: XVIe–XXe siècles*, eds. Jacques Berque and Dominique Chevallier, 555 (Paris: CNRS, 1976); Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989), 162–194.

18 Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964), 38–39; Ira M Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 82–83.

19 القاسمي، *قاموس الصناعات*، 103–104. علينا أن نحذّر من أمرين فيما يتعلق بمعلومات القاسمي. أولاً: ألّف القاسمي معجمه قرب نهاية القرن التاسع عشر؛ أي بعد قرنٍ تقريباً من الفترة الزمنية التي هي محط اهتمام دراستنا. ثانياً: قد يكون المؤلف متحيزاً بعض الشيء كونه ابن حلّاق، لذلك قد تكون الرغبة في الدفاع عن هذه المهنة هي مصدر ما يُقدم من وصف. على الرغم من أن القاسمي يربط مهنة الحلّاقة بالحجامة والفصادة إلا أنه يرى الحجامة عملاً «ليس بشريف» على النقيض من مهن أخرى يصنفها المؤلف كأعمالٍ «شريفة» أو «دنيئة»، المرجع السابق 28–29.

20 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 7a–7b.

21 للمزيد عن الشيخ عبد الغني النابلسي انظر:

Barbara Rosenow von Schlegell, «Sufism in the Ottoman Arab World Arab World: Shaykh «Abd al-Ghanī al-Nābulusī (d. 1143/1731)» (Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1997); Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: `Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641–1731* (London: Routledge Curzon, 2005); Samer Akkach, *`Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment* (Oxford: Oneworld, 2007).

22 الشيخ مراد الكسيح (المتوفى عام 1720) مؤسس عائلة المُرادي وهي أبرز عائلة علماء في دمشق وأكثرها تأثيراً. انظر:

Karl Barbir, «All in the Family: The Muradis of Damascus,» *Archivum Ottomanicum* 6(1980): 327–353.

23 لمعرفة المزيد عن القاضي محمد العجلوني انظر: محمد خليل المرادي، *سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر*، 4ج (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 4:45.

24 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 7a–7b.

25 بعد عام 1754، نقل ابن بدير دكانه إلى سوق الدرويشية بدايةً ثم إلى سوق السنانيّة. لا يوجد ما يشير إلى مزيدٍ من التنقل في الفترة الواقعة ما بين 1754 و1762وهي المُدوّنة الأخيرة في تأريخه. المرجع السابق: 76b و77bعلى التوالي. يقع هذان السوقان مباشرةً خارج أسوار المدينة في «المنطقة المحلية».

Schilcher, *Families in Politics*, 16, 214

26 ما بين عام 1741 (العام الذي يبدأ عنده التأريخ) وعام 1754.

27 معلومة نقلها لي شخصيّاً شهاب أحمد نتيجة محادثة مع المدير الحالي للأوقاف في فاس. لمعرفة المزيد عن مصطلح literacy الذي يتجنب التناقض بين القدره على القراءة والأُمية، انظر

Hanna, «Literacy and the «Great Divide',» 175–193.

28 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 27a.

29 المرجع السابق، 16b

30 يبدو أن أحمد السابق اكتسب شهرةً كشاعرٍ تحديداً وليس لمعرفته بالعلوم الشرعية. يسجل المُرادي في كتابه أن السابق كان متصوفا وأنه ألّف موجزاً لتقديم كتاب الشيخ جلال الدين السيوطي *الإتقان في علوم القرآن*. للمزيد حول هذا الموضوع انظر، *سلك الدرر*، 1:179–181.

31 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 76a.

32 Schilcher, *Families in Politics*, 169–174.

33 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 76a.

للمزيد حول الغزي، انظر المرادي، *سلك الدرر*، 4: 69–73.

34 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 69b–69a. علي بن أحمد بن علي الشهير بابن كُزبر مذكور في *سلك الدرر* 3: 205، حيث يقدمه المرادي: «الإمام الهمام الحُجة الرحلة البركة العالم العلامة المقري» ويصفه بأنه «من علماء دمشق المشهورين وفقهائها المتفوقين إماماً بارعاً في فنون كثيرة». للمزيد حول علي كزبر وعائلته انظر: *Families in Politics*، Schilcher، 207–209.

35 Schilcher, *Families in Politics*, 207.

36 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 69a.

37 المرجع السابق. الكِتاب المعني هو *كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار* لمؤلفه تقي الدين أبو بكر بن محمد الحُسيني الحِصْني (المتوفى 1425)، وقام بتحريره علي عبد الحميد أبو خير ومحمد وهبي سليمان (بيروت: دار الخير، 1996).

38 أبو شجاع الاصفهاني، *غاية الاختصار أو الغاية والتقريب*، تحقيق سيد محمد سيد عبد الله عقل زادة (المملكة السعودية، 2001).

الترجمة الإنجليزية لكتاب *غاية الاختصار أو الغاية والتقريب* للمترجم أنور أحمد قادري:
Anwar Ahmad Qadri, *A Sunni Shafi`i Law Code* (New Delhi: Islamic Book Services, 1992).

جدير بالذكر أن كتاب الحصني يعد من الكتب الشائعة نسبيّاً في الميراث العلمي الثقافي لدمشق في القرن الثامن عشر. للمزيد حول هذا الموضوع انظر:

Colette Establet and Jean-Paul Pascual, «Les Livres des gens à Damas vers 1700,» *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 87–88 (1999): 143–175.

39 الحصني، *كفاية الاخيار*، 13.

40 في الاقتباس السابق تعني عبارة «ملازمة الخَلْق» مرافقة الناس باستمرار ولكن في سياق المعرفة تعني رِفقة العلماء.

41 تظهر هذه المصطلحات في سياق ترجمة لولي من المتصوفة. ابن بدير، *حوادث دمشق*، 57a-57b.

42 لذلك تؤكد المعرفة التي اكتسبها ابن بدير من القراءة ما توصل إليه إستابليت وباسكوال أنّ كتب التصوف والفقه كانت تُقرأ على نطاقٍ واسعٍ في دمشق في القرن الثامن عشر. انظر:

Establet and Pascual's «Livres des gens,» 157, and 161–164.

43 انتسب الأخير لأكثر من طريقةٍ، انظر:

Von Schlegell, «Sufism in the Ottoman Arab World,» 133–148.

44 Schilcher, *Families in Politics*, 18–19.

توجد ترجمة مؤسس القادرية، عبد القادر الجيلاني (المتوفى عام 1166)، ضمن العناوين في مجموعات الكتب المذكورة في سجلات الإرث في دمشق في القرن الثامن عشر.
Establet and Pascual, «Livres des gens,» 163.

45 Tamari, «Teaching and Learning».

46 ابن بدير، *حوادث دمشق*،16b.

47 Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 2nd ed., with a new foreword by John O. Voll (London: Oxford University Press,1998) 24–25 and 225–226.

48 لمعرفة المزيد حول الإدارة الداخلية للطائفتي الجزارين والدباغين في حلب في القرن السابع عشر، انظر:

Wilkins, *Forging Urban Solidarities*, 205–286.

49 Hirschler, *The Written Word.*

50 Adam Sabra, «Illiterate Sufis and Learned Artisans: The Circle of Abd al-Wahhab al-Sh`arani,» in *Le Dévelopement du Soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, eds. Richard J. A. McGregor and Mireille Loubet (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2006), 153–168.

51 وجد تماري في الدراسة التي أجراها حول المدرسين في القرن الثامن عشر أن 20٪ منهم انتموا لطرق التصوف، ولكن القليل منهم قطنوا بالزوايا والخانقات المخصصة للمريدين.

Tamari, «Teaching and Learning,» 133–134.

52 Chamberlain, *Knowledge and Social Practice.*

53 المرجع السابق، 64.

54 Robert Darnton, «A Bourgeois Puts His World in Order,» in his *Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (Vintage Books: New York, 1985).

فيما يتعلق بحجم العمامة كدلالةٍ على هوية صاحبها وتفضيل العلماء للون الأبيض، انظر:
James Grehan, *Everyday Life*, 114, 192–194, 217.

55 لقد استعرت صورة السلسلة المجازية من أحمد كرامصطفى التي أوردها في دراسته للجماعات المتصوفة الغير ممتثلة.

Ahmet T. Karamustafa. *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 87–89.

56 للمزيد حول استغلال الانتقال الشفهي للعلم لكسب السلطة انظر:

Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, 138–142.

57 *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v.«Idjāza» (by G. Vajda).

لمعرفة المزيد عن الاستخدامات الاجتماعية للإجازة [التي يحصل عليها الطالب] انظر:

Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, 87–90;143.

58 لا يوجد لمصطلح «ثبت» مدخل في *Encyclopaedia of Islam*. ولكن انظر المقالة لمصطلح «الفهرسة» في المصدر السابق.

انظر استخدام تماري لنفس المصطلح كمصدرٍ للتاريخ الفكري وبنائه للمعتمد النصي الإسلامي عند الحديث عن أثبات العلماء الدمشقيين الشهيرين.

«Teaching and Learning,» 148–174.

59 المرجع السابق، 155.

60 يَعُد شاميرلين النمط الأدبي المعروف بالتراجم ليس فقط مخزناً للذاكرة الجماعية وانعكاساً للسياسة بل خريطةً ارشاديةً لمن يريدوا الحوز على مكانة النخبة في المستقبل.
Chamberlain, *Knowledge and Social Practice,* 18–21and 149–150.

61 المرجع السابق، 111—122.

62 بالتأكيد لا يعني ذلك أن كل العلماء أحبوا بعضهم البعض. يوضح شيمبرلين أن الفتنة والصراع على المناصب والموارد والمزايا توغلا إلى قلب عالَم العلماء. من ناحيةٍ أخرى، كان لابد من تأسيس علاقات الزمالة والروابط الاجتماعية، التي تعبر عنها لغة الحب والمنفعة، من أجل استمرارية النخبة من العلماء. للمزيد حول موضوع الفتنة، انظر المرجع السابق، 92—100.

63 Tamari, «Teaching and Learning,» 128, table 4.9.

من المثير للاهتمام أن نفس الجدول يوضح أن المعلمين الذين عملوا في وظائف أخرى، قليلٌ منهم فقط عمل في وظائف دنيوية [لا تتعلق بالعلوم الدينية].

64 Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, 116–122

65 قمتُ بإعادة تنظيم السيرة الذاتية لابن كنّان في رسالتي الدكتوراه
«Peripheral Visions,» 90–112.

كما ويوجد فصلٌ كامل عن ابن كنّان في رسالة تماري
Tamari, «Teaching and Learning,» 180-219; idem., «Biography, Autobiography, and Identity in Early Modern Damascus, in *Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East,* ed. Mary Ann Fay (New York: Palgrave, 2001) 37–49; Sajdi, «Ibn Kannan».

66 درس كل من تماري وحكمت إسماعيل الخلفية الثقافية لابن كنّان. ابن كنان، *المواكب الإسلامية في المحاسن الشامية*، 2ج، تحقيق حكمت إسماعيل (دمشق: وزارة الثقافة، 1992)، المقدمة. و Tamari, «Teaching and Learning,» 190—197.

اشتهرت الطريقة الخلوتية، وإن لم تكن شائعةً في دمشق، لارتباطها بمفهوم الاعتزال السنوي [للتفرغ لذكر الله]. يربط بيتر غران بين الخلوة والمكانة الاجتماعية الرفيعة التي يشغلها كل من مارسها مما يوحي أن الراحة المادية مكّنت هؤلاء المتصوفة من اعتزال أي عملٍ يدرّ دخلاً. للمزيد حول هذا الموضوع انظر:

Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760–1840*, 2nd ed.(Syracuse: Syracuse University Press, 1998), 46–47. *لتاريخ الطريقة الخلوتية*, B. G. Martin, «A Short History of the Khalwatī Order of Dervishes,» in *Scholars, Saints ,and Sufis*, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1978), 275–305.

67 انظر قائمة أعمال ابن كنّان في *المواكب الإسلامية*، 1:148—152.

68 ابن كنان، *يوميات شامية*. سأضطر الى استخدام نص المخطوطة الموجودة في برلين في بعض

الأحيان لأن النسخة المنشورة مختصرة ولا تحتوي على كامل النص الأصلي. ;MS Berlin 9478
.MS Berling 9480

69 ابن كنان، *يوميات شامية*، 367، 371، 374، 375، 376، 378. ابن كنان، *الحوادث اليومية*، MS 9480 Berlin، 87a.

يستغل تماري هذه النقطة لإبراز عملية التعليم التي جرت خارج المؤسسات التعليمية الرسمية: «Teaching and Learning»، 206—212.

70 ابن كنان، *يوميات شامية*، 12، 340، 486.

71 لمثال على «أيام الورد»، انظر ابن كنان، *يوميات شامية*، 442.

تعد الأنشطة التي قام بها عبد الغني النابلسي وحلقته من العلماء أبرز دليل على نزهات العلماء المتكررة.

Von Schlegell, «Sufism in the Ottoman Arab World,» 67; Sajdi, «Peripheral Visions,» 98–99and 297–300.

72 المرجع السابق، المقال التالي يناقش كيف أصبح الشعر وسيلةً أساسيةً لتواصل العلماء ودلالةً على تميزهم:

Thomas Bauer, «Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches,» *Mamluk Studies Review* 10.2(2005): 105–132; Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, 85–86.

73 للمزيد حول تجمعات العلماء الودية، انظرفصل عنوانه «تأدية محسوبة»: Akkach، *`Abd al-Ghani al-Nabulusi*، 26–27. انظر أيضاً، Sirriyeh، *Sufi Visionary*، 13.

74 لا يعني هذا أن العلماء لم يترددوا إلى المقاهي، ولكن هنالك دليلاً على أن النخبة من العلماء عدّوا المقاهي أماكن للطبقة الأدنى اجتماعياً. للمزيد حول هذا الموضوع، انظر:

Alan Mikhail, «The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee-house,» *in Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, ed. Dana Sajdi (London and New York: I. B. Tauris, 2007), 142–143; and Ali Çaksu, «Janissary Coffeehouses in Late Eighteenth-Century Istanbul,» in ibid., 122.

75 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 86–87.

76 يتجلى ذلك في عناوين الدراسات الحديثة حول الأولياء

Jonathan Glustrom Katz, *Dreams, Sufism, and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad al-Zawāwī* (Leiden Brill, 1996); and Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*.

77 انظر الدراسة الشاملة ليوميات الرؤى في العصر العثماني وما سبقها من أعمال متعلقة بالمنامات:

Derin Terzioğlu, «Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyāzī-i Mıṣrī (1618–94),» *Studia Islamica*, 94(2002): 139–165.

لمقدمة عامة حول أدب تعبير الأحلام انظر:

J. C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation* (New York: SUNY Press, 2002).

78 Von Schlegell, «Sufism in the Ottoman Arab World,» 181.

79 انظر الفصل الرابع.

80 Von Schlegell, «Sufism in the Ottoman Arab World,» 43–45; Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*, 16–17; Akkach, *«Abd al-Ghani al-Nabulusi*, 27–28.

81 هذا تفسيري الخاص لمهنة النابلسي. للمزيد حول البيئة التنافسية والتنازع الذي يصاحب مهن التدريس انظر:

Von Schlegell and «Sufism in the Ottoman Arab World,» 44–45; and Akkach, *«Abd al-Ghani al-Nabulusi*, 18–19 and 27–30.

82 عبد الغني النابلسي، «مناجاة الحكيم ومناغاة القديم» مخطوط الظاهرية 733، مكتبة الأسد الوطنية، دمشق.

83 للمزيد حول هذا الكتاب وتأويل الرؤى التي امتهنها المتصوفون انظر:

Von Schlegell, «Sufism in the Ottoman Arab World,» 70–72; and Sirriyeh, *Sufi Visionary*, 57–83.

انظر -أيضاً- تحليلاً مماثلاً ليوميات نيازي مصري المتصوف في القرن السابع عشر، في:

Terzioğlu, «Man in the Image of God,» 147.

84 للمزيد حول تحليل كتاب الزواوي ومهنته انظر:. Katz، *Dreams, Sufism and Sainthood*..

85 عبد الغني النابلسي، *تعطير الانام في تفسير الاحلام* (القاهرة: المطبعة الازهرية المصرية، 1906).

86 زاد النابلسي الأمور تعقيداً عندما منح الإجازات من خلال الاحلام:

Von Schlegell, «Sufism in the Ottoman Arab World,» 187.

87 Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, 162.

88 Tamari, «Teaching and Learning,» 101–102.

يجب التنويه أن معظم قواميس التراجم في بلاد الشام في العهد العثماني كانت مُكرّسةً للعلماء. للمزيد حول هذا الموضوع انظر:

Naila Takieddine Kaidbey, «Historiography in Bilād al-Shām: The Sixteenth and Seventeenth Centuries,» (M.A. thesis, American University of Beirut, 1995), Kaidbey, 151–152.

89 لقد استثنيت من دراستي فئة «المجاذيب» والذين اعتبر تصرفهم غير الممتثل دلالة على انجذابهم لله فلذلك بجلوا. غالباً ما كان المجاذيب دون أسباب والتمسوا هبات الآخرين وصدقاتهم (مثل الولي المعروف بـ«تشتش». المرادي، *سلك الدرر*، 2: 180) أو اتخذوا مهناً وضيعة (مثل «إبراهيم الزبال». المرادي، *سلك الدرر*، 1:48.

90 المرادي، *سلك الدرر*، 1: 82–96.

91 المرجع السابق، 3: 11، 3: 1، 108: 52.

92 المرجع السابق، 1: 113–116.

93 المرجع السابق،1: 229–230; 3: 58–59; 4: 231.

94 المرجع السابق، 3: 132–133.

95 المرجع السابق،1: 43; and 2: 77.

96 المرجع السابق،4: 13–14.

97 نحويٌّ واحد اتخذ مهن مختلفة اخرى. المرجع السابق، 2: 19–26. كما انظر 2:133 و3:82 و4:235.

98 المرجع السابق،2: 30–31، 1: 256–258.

99 «موفر الدواعي مرفه البال».المرجع السابق، 2: 30.

100 المرجع السابق،1: 257.

101 تجدر الإشارة هنا إلى أن الدراسات حول المدرسين في إسطنبول في القرن السابع عشر توضح اتجاهاتٍ مختلفة فيما يتعلق بالأصول الاجتماعية للعلماء عن تلك التي تعني في القرن الثامن عشر. كان عدد الأفراد ذوي الخلفيات الحِرفية الذين انضموا إلى عالم العلم في القرن السابع عشر عالٍ نوعاً ما. ولكن في القرن الثامن عشر، اتسم مجتمع العلماء بكونه أرستقراطيّاً بالكامل. للمزيد حول إسطنبول في القرن السابع عشر:

Denise Klein, *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts Eine geschlossene Gesellschaft?* (Berlin: Klaus Schwartz, 2007); Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age, 1600–1800* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988).

102 Schilcher, *Families in Politics*, 162; and Tamari, «Teaching and Learning,» 112–115.

103 Madeline C. Zilfi, «Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26, no. 3 (1983): 318–364; and idem., *Politics of Piety*, 43–81.

104 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 25b، 82b، 5b، 10a. كعادة معظم المؤلفين، لم يذكر ابن بدير زوجته في كتابه. انظر رسالتي، «Peripheral Vision،» 340–353.

105 مثلاً، ابن بدير، *حوادث دمشق*،
9b–10a; 15a; 17a–17b; 27a–27b; 43b–45a; 58a; 45; 65a; 66b; 69a–69b.

106 المرجع السابق، 43b، الأحرف المائلة إضافتي.

107 المرجع السابق، 17a–17b.

108 المرجع السابق، 76a.

109 المرجع السابق، 62b. الأحرف المائلة إضافتي.

110 المرجع السابق، 10a- 9b. الأحرف المائلة إضافتي.

111المرجع السابق 18a 19a, 21b-، على التوالي.

112 Grehan, *Everyday Life*, 197

113المرادي، *سلك الدرر*، 4:255.

114ابن بدير، *حوادث دمشق*، 28b.

115المرجع السابق، 57a– 57b.

116المرجع السابق، 58b–72a.

117«الأرزال» كلمةٌ عامية مفردها «رِزِل» وفي الفصحى نقول «رِذْل'؛ أي شخصٌ حقير. تُستخدم كلمة «رِزِل» في العامية كقولنا «يوم رزل» لوصف يومٍ سيئ.

118ابن بدير، *حوادث دمشق*، 58b.

119ان الدراسة التي يقدمها بيير كاكيا حول المواويل، مع أنه يسلط الضوء على الموّال المصري تحديداً، مهمة. للمزيد حول هذا الموضوع انظر:

Pierre Cachia, «The Egyptian Mawwal: Its Ancestry, its Development, and its Present Forms,» *Journal of Arabic Literature*. 8 (1977): 79.

120 Turan, «Synthesizing the Novelties within Old Structure»; Aynur, «Ottoman Literature,» 488.

انظر الفصل السابق حول أهمية استخدام العامية في الشعر العثماني التركي.

121ابن بدير، *حوادث دمشق*، 26a.

122مثال آخر على اتجاه التسمية هذا؛ «السيد»، انظر:

Hülya Canbakal, *Society and Politics in an Ottoman Town: `Ayntab in the 17th Century* .(Leiden: Brill, 2007), 77–83

123ابن بدير، *حوادث دمشق*، 26a.

124جدير بالملاحظة أن لابن بدير ابناً آخر حمل لقب الأنبياء وهو السيد مصطفى الذي تزوج –أيضاً– ورُزِق بابنٍ –أيضاً– عام 1757. ابن بدير، *حوادث دمشق*، 82b.

125النقاش التالي يتبع نظريات بيير بورديو في كتابه *Distinction* كما شرحها سوارتز:
Swartz, *Culture and Power,* 163–176.

126ابن بدير، *حوادث دمشق*، 29b.

127محمد جمعة المقار، *الباشات والقضاة*، في كتاب *ولاة دمشق في العهد العثماني*، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق، 1949)، 1–71.

128وِفقاً للمُنجد، محقق كتاب المقار، يشير لقب المؤلف إلى حرفته «المقارة». لم أجد معنى هذا المصطلح بين مصطلحات المِهن ولكن من الممكن ان يكون له علاقة بالقار.

129ابن بدير، *حوادث دمشق*، 27a-27b.

130المرجع السابق، 18b–19a.

131 المرجع السابق، 21a–21b.
132 المرجع السابق، 70b.
133 المرجع السابق، 12b.
134 المرجع السابق، 72a.
135 للمزيد حول ذِكْر ابن بدير لوالدته وابنته انظر، على التوالي: 5b 10a.
136 المرجع السابق، 59b and 71a–71b.
137 المرجع السابق، 70a-69b.
138 المرجع السابق، 57a -56b.
139 القرآن الكريم، 36:82 و2:46 على التوالي. ابن بدير، *حوادث دمشق*، 25b.
للمزيد حول تفشي الطاعون في الشرق الأوسط وخاصةً بلاد الشام في القرن الثامن عشر، انظر:
Michael W. Dols, «The Second Plague Pandemic and Its Recurrences in the Middle East, 1347–1894,» *Journal of Economic and Social History of the Orient* 22, no. 2(1979), 162–189.

140 حاجي خليفة/ كاتب جلبي، *كشف الظنون في اسامي الكتب والفنون*، 6ج، تحقيق شرف الدين يلتكيا وكلسلي رفعت بلجه (إسطنبول: مطبعة المعارف، 1941)، 1: 730—731.
141 عنوان الكتاب: *الدر النضيد في أدب المفيد والمستفيد*. هناك دراسة عن الكاتب والكتاب:
Ahmad Hikmat Sharkas, *Badr al-Dīn al-Ghazzī (904/1499–984/1577), and His Manual on Islamic Scholarship and Education, al-Durr al-Nadīd* (Cambridge, Mass Harvard University Press, 1976).

142 المرادي، *سلك الدرر*، 1:155. من المهم أن نلاحظ أنه على الرغم من حُكم المُرادي السيء على الشاعر فهو يُبدي إعجابه به، ويذكر أن والده اعتاد استقبال الشاعر في اللقاءات الأدبية التي أقامها مع أنه لم يحظ باحترام وتقدير المجتمع له.
143 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 82a.
144 السير الشهيرة للظاهر بيبرس وسيف بن ذي يزن وعنترة بن شدّاد ومحبوبته عبلة. سنناقش هذا النوع الأدبي (السيرة) في الفصل القادم.
145 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 11b.

الفصل الثالث:

1 بريك، *تاريخ الشام*، 17. هناك طبعة محققة سابقة لهذا التاريخ، ميخائيل بريك الدمشقي، *تاريخ الشام*، 1720—1782، تحقيق قسطنطين الباشا (حريصا: مطبعة القديس بولس، 1930).
لدينا مخطوطتان لتاريخ بريك لكنه لم يُوقع أيّاً منها بخط يده. تاريخ 2213، التيمورية، دار الكتب،

القاهرة؛ و Pet. 188، Staatsbibliothek zu Berlin.
كتب بريك –أيضاً– تاريخاً يتعلق بالكنيسة، *الحقائق الوفية في تاريخ بطاركة الكنيسة الأنطاكية*، ويُعرف كذلك *بتاريخ الآباء بطريقة أنطاكية*، وهو تاريخ يسعى إلى تأكيد أقدمية كنيسة الروم الأرثوذكس. انظر أسامة عانوتي، *الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر* (بيروت: مطبعة الجامعة اللبنانية، 1970)، 218.
كتب بريك كذلك تاريخاً كونياً (يبدأ من بداية الخليقة) وكان موضوعاً قد توقف عن تأليفه نظراء بريك من العلماء المسلمين، «تاريخ الزمان وزهرة عجائب الكون والاوان،» مخطوت تاريخ 5453، مكتبة الأسد، دمشق.
أخطأ عمر رضى كحّالة بتعريف البريك بمؤرخ لبناني. انظر، معجم المؤلفين، 4ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، 3:943–944.

2 يتحدث بريك عن نفسه عندما يخبرنا عن ترقيته داخل الهرم الكنسي فقط. يذكر بريك أنه في عام 1741م سُمّي شمّاساً وبعد عشرة أيام سُمّي قسيساً وعندها سُمح له بالقيام بطقوس الاعتراف (بريك، *تاريخ الشام*، 35). حصل بريك على رتبة «بروتوباباس» عام 1750 وهي أعلى رتبة داخل هرم القسوسة وأُوكِلت إليه المهام الإدارية للوكيل (بريك، *تاريخ الشام*، 38). لا يوضّح بريك الفترة الزمنية التي عمل فيها وكيلاً، حيث يخبرنا بعد ذلك أنه أصبح وكيلاً من جديد عام 1767. يتحدث بريك عن ذلك بفخرٍ حيث يخبرنا أن من سبقه كان «الظالم، غير الشفوق ولا رحوم»، وعندما تولى بريك أمور الكنيسة «هديت أمور الكنيسة وانتظمت الأمورالروحية وفرِح بذلك المسيحيون» (بريك، *تاريخ الشام*،95–96). بعد عام، حظي بريك بترقيةٍ أخرى عندما دعاه بطريرك أنطاكية ليصبح أرشمندريت دير صيدنايا المرموق، وكان هذا المنصب من أكثر المناصب الكنسية هيبة وأعلاها مقاماً في بلاد الشام. لكن بريك استقال من منصبه بعد مرور عامٍ على توليه إياه وبرّر ذلك «بالأعباء الكثيرة وغياب التنظيم» (بريك، *تاريخ الشام*،102). للمزيدٍ حول أهمية دير صيدنايا انظر حيث ذكر بريك: حبيب الزيات، *خبايا الزوايا من تاريخ صيدنايا*، في *وثائق تاريخية للكرسي الملكي الانطاكي*، تحقيق الياس اندراوس البولصي (حريصا: مطبعة القديس بولص، 1937)، 248.

3 عرفت هذه الحقبة التاريخية قسيساً من كنيسة الروم الأرثوذكس آخر كان مؤرخاً وألّف كتاباً واحداً يُضاف إلى كتب بُريْك الثلاثة. انظر:
Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, 4vols. (Vatican City: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1951), 4: 152–154.

4 بريك، *تاريخ الشام*، 17.

5 المرجع السابق، 85. لمزيدٍ حول النقاش الخاص باستخدام بُريْك لكلمة «عرب» انظر:
Bruce Masters, «The View from the Province: Syrian Chronicles of the Eighteenth Century,» *Journal of American Oriental Society* 114(1994): 359–360; Rafeq, *Province*

of Damascus, 24; Hayat Bualuan, «Mikha'il Breik: A Chronicler and a Historian in 18th Century Bilad al-Sham,» *Parole* de l'Orient 21(1996): 67–68; Barbir, *Ottoman Rule in Damascus*, 1708–1758, 59; Sajdi «Peripheral Visions,» 247–248.

6 بريك، *تاريخ الشام*، 81، 90، 28.

7 المرجع السابق، 73.

8 المرجع السابق 73–74. انظر –أيضاً– نقله لأمر مفتي دمشق عام 1762 ترميم دير صيدنايا التي دمرها زلزال. يصور بُريْك أمر المفتي بترميم الدير كإلهامٍ من مريم العذراء. المرجع السابق، 83.

9 المرجع السابق، 73.

10 على سبيل المثال، يوبخ بُريْك بشدة بعض أثرياء مجتمعه لاستئجارهم رجالٍ مسلحين لزجر الفقراء خلال حفلات الزفاف، يقول بُريْك «ربنا يجازي مبدعها». المرجع السابق، 31.

11 المرجع السابق، 74–75.

12 المرجع السابق، 109. في حادثةٍ أخرى، يذكر بُريْك استهلاك مسؤولي الكنيسة المسرف للّحوم خلال احتفالات عيد الميلاد. المرجع السابق، 94–95..

13 «وكان رؤساء الروم كل مدة يشتكوا عليهم [أي الكاثوليك] للحكام ويمسكوهم ويجرموهم». في عام 1747: « بواسطة نزاع الوكلا والمتقدمين من طائفة الروم وخلفهم وقلة محبتهم لبعضهم» مما أدى إلى أن «استغنم الفرصة الكاثوليكية» فرشوْا المسؤولين العثمانيين لفرض ضريبةٍ إضافيةٍ على المسيحيين الأرثوذكس. المرجع السابق، 32.

14 المرجع السابق، 88.

15 المرجع السابق، 102

16 نُشر هذا التأريخ للمرة الأولى في صورة سلسلة في المجلة *العرفان*، «جبل عامل في قرن»، 27 (1938)، الصفحات:

525–527، 626–628، 735–736، 814–815؛ 28 (1939): 54–56، 158–159، 255–256، 350–351، 453–454، 727–728، 830–832، 951–954؛ 29 (1939): 73–76، 187–188، 303–304، 678–683.

لسوء الحظ يبدو أن المخطوطة الأصلية مفقودة فكل الطبعات التالية مبنية على النسخة التي نُشرت في صورة سلسلة: حيدر رضا الركيني، *جبل عامل في قرن*، تحقيق احمد حطيط (بيروت: دار الفكراللبناني، 1997)؛ حيدر رضا الركيني، *جبل عامل في قرن*، تحقيق حسن محمد صالح (بيروت دار الجمان، 1988). في هذه الدراسة، سأستخدم طبعة 1887 لحطيط. يدعي حسن صالح في طبعة 1997 أن اسم ابن الركيني هو حسن، ولكن لا يخبرنا كيف توصل لهذه النتيجة.، انظر ص 16.

جدير بالملاحظة أن التأريخ لا يوضح كيفية انتقال التأليف من الأب إلى الابن. لقد حاولتُ

في موضع آخر أن أحدد تقريباً متى يتولى الابنُ التأليف اعتماداً على الأسلوب الأدبي وطبيعة الاهتمامات. انظر: Peripheral Visions» ،Sajdi»، 134–137.

17 دراسة حديثة حول شيعة لبنان، المتاولة، انظر:

Stefan Winter ,*The Shiites of Lebanon Under Ottoman Rule, 1516–1788* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

إحدى أفضل الدراسات حول تاريخ مجتمع المتاولة، انظر:

Mounzir Jaber, «Pouvoir et société au Jabal `Āmil de 1749à 1920 dans la conscience chiite et dans un essai d'interprétation» (Ph.D. diss., Université Paris IV-Sorbonne, 1978).

أقل جودة من سابقتها دراسة محمد جابر صفا، *تاريخ جبل عامل*، الطبعة الثانية (بيروت: دار النهار للنشر، 1981). كما انظر: *Cohen, Palestine in the 18th century*.

ظهر لقب المتاولة للمرة الأولى في القرن السابع عشر، انظر: محمد كاظم المكي، *منطلق الحياة الثقافية في جبل عامل* (بيروت: دار الزهراء، 1991)، 65؛ انظر أيضاً، Jaber, «Pouvoir et société»، 1.

18 Cohen, *Palestine in the 18th Century*, 123–124.

19 انظر:

Jaber, «Pouvoir et société,» xv.

ربما هنالك تأريخ آخر في المكتبات الخاصة في جبل عامل بانتظار من يكتشفه، انظر: السيد محسن الأمين، *خطط جبل عامل*، ج2، تحقيق حسن الأمين (بيروت:مطبعة الانصاف)، 1: 158–160.

20 للمزيد عن ثقافة التعليم عند شيعة جبل عامل انظر:

Kamal Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered* (Berkeley: University of California Press, 1988), 144–145; Moojan Momen, *An Introduction to Shīʿī Islām: The History and Doctrines of Twelver Shi` ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), 123.

من الأحداث التاريخية المعروفة أنه عند ظهور السلالة الصفوية في إيران مطلع القرن السادس عشر قامت الدولة الصفوية بإحضار علماء من جبل عامل للمساعدة في ترسيخ المذهب الشيعي للطائفة الإثنا عشرية.

21 للمزيد حول بناء المدارس في جبل عامل في القرن الثامن عشر، انظر: الأمين، *خطط جبل عامل*، 150–153؛ محمد كاظم المكي، *الحركة الفكرية الأدبية في جبل عامل*، مع مقدمة كتبها فؤاد أفرام البستاني (بيروت: دار الاندلس، 1963)، 143.

22 للمزيد حول وصول المتاولة إلى السلطة انظر:

Winter, *The Shiites of Lebanon*,117–145. For earlier scholarship on the immediate circumstances, see Cohen, *Palestine in the 18th century*, 14, n. 26, 83; and Jaber, «Pouvoir et société,» 193.

23 Winter, *Shiites of Lebanon*, 92–96.

24 «حاولت الشراكة الدرزية المارونية ان تهيمن سياسياً وقصصياً على كل لبنان ولم تترك حيزاً للشيعة»، المرجع السابق، 115.

25 من بين المجموعات الشيعية المتعددة، كان شيعة جبل عامل الأكثر ارتباطاً بصفوية إيران؛ وهم أعداء السلطنة العثمانية التاريخيون.

26 القرآن،7: 136.

27 القرآن،51: 45 (تصف الآية قوم ثمود)

28 الركيني، *جبل عامل*، 65–66.

29 المرجع السابق 105.

30 رضي الدين ابن طاووس، *التشريف بالمنن في تعريف الفتن* (قم: موسسة صاحب الامر، 1995)، 371–372.

31 انظر أيضاً، الركيني، *جبل عامل*، 64، 69، 74.

32 المرجع السابق، 95–97.

33 إبراهيم الدنفي (السامري)، *ظاهر العمر وحكام جبل نابلس*، 1185–1187/1771–1773، تحقيق موسى أبو دية (نابلس: جامعة النجاح، 1986)، 32. سأستخدم عبارة «جبل نابلس» كعنوان.
الترجمة العبرية للمخطوطة أعدها:
Reuven Shiloah, in I. Ben Zvi, *The Book of the Samaritans* (Tel Aviv: Magnes Press, 1970,331–340.

أول من اقتبس بغزارة من هذا التاريخ هو إحسان نمر، *تاريخ جبل نابلس والبلقاء*، ج2، (دمشق: ابن زيدون، 1938)، 1:142–149.
جدير بالذكر أن المخطوطة الوحيدة للتأريخ وُجدت بين أوراق عائلة طوقان في نابلس وهي تقبع الآن في قسم التاريخ والآثار في جامعة النجاح.

34 أطلق الدنفي على نفسه لقب «العيّا»، انظر، *جبل نابلس*، 13–14. انظر أيضاً،
Nathan Schur, «Ibrāhīm al-`Ayyā», *A Companion to Samaritan* Studies, ed. Alan D. Crown, Reinhard Pummer, and Abraham Tal (Tubingen: J.C.B. Mohr, 1993).

لملخص عن حياة المؤرخ، انظر:
Edward Robertson, «Ibrhaim al-`Ayyah A Samaritan Scholar of the Eighteenth Century,» in *Essays in Honour of the Very Rev. Dr J. H. Hertz, Chief Rabbi of the United Hebrew Congregations of the British Empire, on the Occasion of His Seventieth Birthday*, September 25, 1942 (5703), ed. Isidore Epstein et al. (London: E. Goldston, 1942), 341–350.

لقائمة بالوثائق والمخطوطات التي أعد إبراهيم الدنفي مسودتها ووقعها باسمه، انظر،
Alan David Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 411.

35 الرحالة الغربيون في القرن التاسع عشر الذين أبدوا اهتماماً بالسامريين هم:
John Wilson, *The Lands of the Bible* (Edinburgh: William While, 1847); Ulrich Jasper Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordanländer, Arabia Petrea und Unter-Agypten*, ed. Fr. Kruse, 4vols. (Berlin: G. Reimer, 1854–1859); H H. Petermann, Reisen im Orient (Leipzig: Verlag von Veit & Co., 1860–1861); and John Mills, *Three Months Residence in Nablus and an Account of the Modern Samaritans* (London: John Murray, 1861).

ملخص مفيد حول تاريخ ومعتقدات وأدب السامريين، انظر:
Noja Noseda, «al-Sāmira,» s.v., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

بعض الأعمال الحديثة حول السامريين:
Moses Gaster, *The Samaritans, Their History, Doctrine, and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1925); I. Ben Zvi's *The Book of the Samaritans*; Nathan Schur, *History of the Samaritans*, 2nd rev. ed. (Frankfurt: Peter Lang, 1992).

مع أن المرجع الأخير عن السامريين هو الأكثر شمولاً، يجب قراءته بحذر لأنه يعكس أيديولوجية معينة.

36 انظر كلمات المحقق، الدنفي، *جبل* نابلس، 13. انظر أيضاً،
.Schur, *History of the Samaritans*, 123, 152–153; «al-Sāmira,» n.1

37 Schur, *History of the Samaritans*, 123.

38 المرجع السابق، 211.

39 انظر مقدمة المحقق، الدنفي، *جبل نابلس*،31، حاشية 1.

«al-Sāmira»; «Samaritans as a Jewish Sect,» in *Companion to Samaritan Studies*; and editor's introduction.

40 «al-Sāmira»

41 Schur, *History of the Samaritans*, 228.

42 عدد السكان هذا من تقدير الرحالة الغربي سيتزن U. J. Seetzen الذي زار نابلس عام 1806 (أي، عشرين سنة بعد وفاة الدنفي). انظر المرجع السابق، 152.

43 المرجع السابق، 135. تشير محتويات رسائل الدنفي إلى العلماء الأوروبيين إلى أنه كرّسها لتفسير المذهب السامري. وقّع الدنفي إحدى رسائله كالتالي: «إبراهام بن يعقوب، من ابنا الدنفته»، انظر:
Gaster, *Samaritans, Their History*, 164; Robertson, «Ibrahim al `Ayyah,» 343.

44 يبدو أن الدنفي سجّل مناماته عبر الكتابة. انظر:
Robertson, «Ibrahim al-Ayyah,» 347-350.

45 المرجع السابق، 342.

46 Abū al-Fatḥ, *The Kitāb al-tārīkh of Abu 'l-Fath*, ed. Paul Stenhouse: (Sydney: University of Sydney Press, 1985).

فيما بعد، كتب مؤلفون مجهولون ذيولاً *لكتاب التاريخ* والتي وصلت في تأريخها لعام 1853. وفي عام 1900، تم تأليف تأريخٌ جديد مبني على تاريخ أبي الفتح ومراجع أخرى لمؤلف مجهول في مخطوطة سُمّيَت «Chronicle Adler» بهدف اطلاع العلماء الغربيين المعاصرين الذين اهتموا بالسامريين.

Gaster, *Samaritans, Their History, 156-158;* James Montgomery, *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect: Their History, Theology, and Literature* (New York: Ktav, 1907), 300–310; and Schur, *History of the Samaritans*, 116–119.

47 الدنفي، *جبل نابلس*، 10.

48 Schur, *History of the Samaritans*, 125.

49 انظر مشاهدات هنري دي بيفو Henry de Beavau الخاصة بالسامريين الذين عاشوا في غزة المقتبسة في المرجع السابق، 127.

50 الدنفي، *جبل نابلس*، 48.

51 المرجع السابق، 33–34. وصفٌ آخر يستخدم فيه المؤلف السجع نجده في الصفحات التالية، 28–29.

52 المرجع السابق، 2827–.

53 المرجع السابق، 35. المرة الوحيدة التي يتحدث الدنفي عن السلطان بلقبه عندما يقتبس الأول حرفيا رسالةٍ أرسلها حاكم دمشق إلى السلطان. المرجع السابق، 45.

54 المرجع السابق، 36–37.

55 المرجع السابق، 44.

56 المرجع السابق، 46.

57 المرجع السابق، 47–48. (قرأتُ «فانعمّ» على أساس أنها «فانغم»).

58 المرجع السابق، 39، 42، 43، 44.

59 المرجع السابق، 44.

60 «وكانت قدرة الله تدافعهم، وأخذوا بيارقهم ومَرافِعهم وسقط منهم في اليوم المذكور فوق الألف قتيل ومن جَمْعنا نفرين فقط»، المرجع السابق،34. انظر أيضاً، 28، 30، ومواضع مختلفة في التأريخ.

61 Schur, *History of the Samaritans*, 137

62 محمد بن عبد السيد المكّي، *تاريخ حمص: يوميات محمد بن السيد بن الحاج مكّي بن الخانقاه*، المحقق: عمر نجيب العمر (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1987).

لقد التبس الأمر على محقق التأريخ فأخطأ في اسم المؤلف الذي أورده في عنوان التأريخ والاسم الصحيح للمؤلف هو محمد بن عبد الباقي بن السيد بن المكّي. كانت مخطوطة المكّي، وهي ليست مخطوطة بخط يد المؤلف، في الأصل جزءاً من المجموعة الشخصية لعيسى إسكندر المعلوف، وهي الآن ضمن مجموعات الجامعة الأمريكية في بيروت تحت عنوان «مذكرات أحد أبناء حمص» MS 792. يُقال أن هنالك نسخة أخرى في حمص. انظر مقدمة المحقق، المكي، *تاريخ حمص*، 15م.

63 لا نعرف شيئاً عن عمل المحاكم في حمص ولا حتى إن كانت محكمةً واحدةً أو عدة محاكم. يذكر المكي مرةً واحدة المحكمة العليا، على أي حال، ويصفها في جميع المواضع الأخرى «بالمحكمة» ببساطة. انظر. المكي، *تاريخ حمص*، 15، وادلة كثيرة في 72–72.
الأرجح أنها كانت محكمةً واحدةً فقط. لسوء الحظ، لا يذكر محمد عمر السباعي ونعيم سالم الزهراوي في دراستهما الوثائقية الثمينة عن حمص أي محكمة. حمص: *دراسة وثائقية، الحقبة من* 1256–1337ه\1840–1918م (حمص، 1992).

64 وضّحتُ كيف توصلتُ إلى هذا الاستنتاج المتعلق بمهنة المكّي في رسالتي الدكتوراة:
«Peripheral Visions,» 90–93.

65 المكي، *تاريخ حمص*، 94.

66 المرجع السابق، 72. المزيد من الأمثلة موجودة في الصفحات 72–74 وعبر صفحات التأريخ كله.

67 المرجع السابق، 75.

68 المرجع السابق، 86.

69 يظهر المكي أحياناً كشاهدٍ على هذه المعاملات. لسوء الحظ، لا نعلم معيار اختيار الشهود في محكمة حمص.

70 يعد تضمين المحقق أسماء أشخاص ذكرهم المكّي أكثر من مرة داخلَ فهرس دليلاً على كثرة عدد الأشخاص الذي ذكرها المكي. نفترض أن مسح جميع الأسماء سيزيد طول قائمةٍ طويلة أصلاً. المكي، *تاريخ حمص*، 275–285.

71 انظر أسفل في الحواشي.

72 المكي، *تاريخ حمص*، 227.

73 المرجع السابق، 231.

74 المرجع السابق، 231.

75 المرجع السابق، 259.

76 انظر المادة التي تشير إلى اسم إبراهيم آغا في فهرس الأسماء الذي أعده المحقق. المرجع السابق، 275.

77 على سبيل المثال، انظر 71، 39–40 على التوالي.
78 المرجع السابق، 41–42، 47 على التوالي.
79 المرجع السابق، 11. انظر أمثلة أخرى حيث يلاحظ المكّي الرحلات السياسية لإبراهيم آغا وشخصيات أخرى إلى طرابلس وإسطنبول وحتى حماة. 28، 45،52، 89، 212.
80 المرجع السابق، 97.
81 المرجع السابق، 46–47.
82 المرجع السابق، 16.
83 المرجع السابق، 30.
84 المرجع السابق، 40.
85 المخطوطة الوحيدة لهذا التأريخ مفقودة اليوم لكن يتوفر ميكروفيلم: مخطوطة 1136، مجمع اللغة العربية، دمشق.
يوجد طبعةٌ واحدةٌ للتأريخ: حسن آغا العبد، *تاريخ حسن آغا العبد: حوادث بلاد الشام والإمبراطورية العثمانية* (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، 1986).
86 يحتوي فهرس الأسماء في تأريخ حسن على ستة عشر اسماً تحمل لقب أفندي الذي يشير إلى منصبٍ رسميٍّ في المؤسسات الدينية والشرعية والعلمية.أما الأسماء التي تنتهي بلقب الآغا فعددها خمسون. هذا بالإضافة إلى أسماءٍ كثيرةٍ تحمل رتباً عسكريةً مثل التفكجي، الشربجي، شاويش باشي، إلى آخره، وجميعها ألقابٌ عسكرية..
87 يوجد حالاتٌ مشابهةٌ من حَلَب في القرن السابع عشر. في هذا السياق، إعداد شارلز ويلكنز لسيرتيْ جنديّن من ذوي الرتب العالية من مصادر أرشيفية يزودنا بالكثير من المعلومات. الحالة الأولى هي حكاية علي بن شبيب (كان حيا في 1678) الذي تمكن من تحقيق النجاح والثراء على نحوٍ مثيرٍ للإعجاب (ربما مثل العبد). الحالة الثانية هي حكاية علي آغا بن عبد الله (كان حيا في 1673)، كانت بداياته جيدة لكنه انتهى بديونٍ كبيرةٍ ورثها أبناؤه من بعده.
Wilkins, *Forging Urban Solidarities*, 185–192, and 192–196, respectively.
88 طنوس الشدياق، *أخبار الأعيان في جبل لبنان*، ج2، تحقيق بطرس البستاني (بيروت، 1859). طبع الكتاب مرة اخرى مع تحقيق مارون رعد وفهرسة الياس حنا (بيروت؟: دار ناظر، 1993)، 2: 251–252؛ ميخائيل مشاقة، *مشهد العيان في حوادث سوريا ولبنان*، تحقيق ملحم خليل عبدو واندراوس حنا شخشيري (القاهرة، 1908)، 79.
89 يعتقد بروس ماسترز أن العبد قد يكون الجد الأعظم لعائلةٍ في القرن التاسع عشر اكتسبت أهميةً ونفوذاً.
Bruce Masters, «View from the Province,» 355. For the al-`Abd family, see Schilcher, *Families in Politics*, 153–156.
90 Halil Inalcik, «Centralization and Decentralization in Ottoman Administration,» in

Studies in Eighteenth Century Islamic History, ed. Thomas Naff and Roger Owen (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977), 35.

91 العبد، *تاريخ حسن*، 156.

92 دراسة مفيدة حول انكشارية دمشق، انظر:

Barbir, *Ottoman Rule in Damascus*, 89-97.

نجد ما يثبت استخدام الانكشارية المحلية والقبيقول لحماية طريق الحج، في المرجع السابق، 91. لعل ارتباط العبد بتشييد الحصون على طريق الحج كان خلال شَغْله لمنصبٍ في الانكشارية. من المحتمل زمنياً أن مشروع تشييد الحصون الذي كان العبد جزءاً منه كان هو المشروع الذي نفّذه عثمان الكرجي، حاكم دمشق من عام 1760 وحتى 1771. المرجع السابق، 139—140.

93 العبد، *تاريخ حسن*، 156.

أربا أميني هو المسؤول عن تزويد الإسطبلات بالطعام، انظر:

Harold Bowen and H.A.R. Gibb, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East,* 2vols. (London, New York: Oxford University Press, 1950), 1: 85.

94 مع أن المؤلف يلتزم الصمت فيما يخص حياته خلال توليه منصب متسلّم البقاع – لم تكن منطقةً هادئةً ومسالمةً – وجدنا بعض الإشارات إلى حياته خلال هذه الفترة في عملَيْن تأريخيَّيْن. يخبرنا المؤرخ اللبناني الشهير طنّوس الشدياق أنه عندما كان العبد متسلّماً البقاع زار قرية عميق فرفض أهلها استقباله وطردوه. يُقال إن العبد انتقم منهم بالاستيلاء على مواشيهم ودواجنهم. لا ينتقد الخبر المنقول فِعلة العبد بل يُصوره كضحية غطرسة القرويين. الشدياق، *أخبار الأعيان*، 2:352. ولكن يُصوَّر العبد في تأريخ ميخائيل مشاقة كحاكمٍ فاسدٍ وبلّاص طُرِد من البقاع بسبب تجاوزاته. مشاقة، *مشهد العيان*، 79—80.

95 مع أن نتيجة المعركة لم تكن حاسمةً، تمكن العبد من العودة ببعض رؤوس أعدائه المقطوعة إلى جانب رسائل من حاكم صيدا. العبد، *تاريخ حسن*، 175.

كان الحاكم يمنح الفروة كرمزٍ للتعيين الرسمي أو كعلامةٍ على استحسانه للخدمات التي يقدمها الشخص المعني.

96 العبد، *تاريخ حسن*، 180.

97 المرجع السابق، 22، 61، 84، 135.

98 لقد استثنيتُ الحُكّام المذكورين في السنوات الأولى القليلة التي يغطيها التأريخ لأن العبد يذكر تاريخ توليهم للمنصب وخلعهم فقط دون أي تعليق. انظر المرجع ذاته، 3—10.

الحاكم الوحيد الذي يبدو أن العبد أُعجب به في الفترة السابقة لعام 1817 التي يغطيها التأريخ، هو حُسَيْن باشا البطّال (1787—88)، ص. 11.

99 المرجع السابق، 97.

100 المرجع السابق، 61.

101 المرجع السابق، 135.

102 المرجع السابق، 61.

103 يكثر الحديث جدّاً عن المؤامرات والمكائد في تأريخ العبد ولكن انظر الصفحات التالية على وجه الخصوص: 13–17، 73–77، 79–80، 108–110، 121، 124–126.

104 المرجع السابق، 46.

105 بعض الأمثلة نجدها في المرجع السابق، انظر: 81، 111، 125–126.

106 المرجع السابق، 111، 129، على التوالي.

107 المرجع السابق، 59، 83.

108 المرجع السابق، 53. للمزيد حول توغل الفرنسيين في مصر انظر المرجع السابق، ص.36، 37، 38؛ وفي فلسطين انظر 49، 51، وللمزيد حول حملة الجزار ضد الفرنسيين، انظر 54، 52، وحول مغادرة الفرنسيين لمصر نهائياً انظر 61، 66.

109 انظر المرجع السابق 131–133. للمزيد حول ثورة الوهابيين وقوافل الحج الدمشقية انظر 85–86، 122، 149–150.

110 المرجع السابق، 132.

111 المرجع السابق، 157، 158.

112 المرجع السابق، 161.

113 المرجع السابق، 163.

114 المرجع السابق؛ الاقتباس السابق، 165. الاقتباس الحالي، 163–164.

115 المرجع السابق، 164.

116 George John Koury, «The Province of Damascus, 1783–1832» (Ph.D. diss., University of Michigan, 1970), 113.

انظر الفصل، «ولاية دمشق من وفاة أحمد باشا الجزار إلى الاحتلال المصري لسوريا في عام 1832»، 112–198.

117 العبد، *تاريخ حسن*، 182.

للمزيد حول تشتّت الفيالق الانكشارية انظر،

Godfrey Goodwin, *The Janissaries* (London: Saqi Books, 1994), 214–228.

118 Masters, «View from the Province,» 361.

119 حسن ابن الصديق، *غرائب البدائع وعجائب الوقائع*، تحقيق يوسف نعيسة (دمشق: دار المعرفة، 1988). لا يخبرنا المحقق عن مصدر المخطوطة التي عمل عليها، ولكن هنالك نسخة من المخطوطة في برلين:

MS 9832, WE 417, *Arabic Collection*, Staatsbibliothek zu Berlin.

120 Rafeq, *Province of Damascus*, 323.

121 ابن الصديق، *غرائب البدائع*، 15.

122 المرجع السابق، 14. تدفع قائمةُ الأسماء هذه المؤلف رافق إلى الاعتقاد أن ابن الصديق كان فرداً في الفيالق الانكشارية. انظر:

Rafeq, *Province of Damascus*, 323.

123 *Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v.« `Adjā'ib» (by C. E. Dubler).*

124 Rafeq, *Province of Damascus*, 323.

125 المرجع السابق.

126 Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 101.

127 للمزيد حول تفاصيل هذا الحدث انظر:

Rafeq, *Province of Damascus*, 251–282

128 ابن الصديق، *غرائب البدائع*، 30.

129 المرجع السابق 82–83. تُروى القصة في حين يصعب تصديق تفاصيلها بسبب التأييد الذي تلقّاه طوقان من الحاكم الذي لم يكتفِ باستضافة مصطفى بيك بل ألزمه بأن يقوم بنفسه بقتل أحد أعدائه.

130 للمزيد حول هذا الموضوع انظر. حياة بوعلوان، *مؤرخو بلاد الشام في القرن الثامن عشر* (بيروت: الفرات، 2002)، 122.

131 عنوان الرسالة الأولى «حلول التعب والآلام بوصول أبو الذهب إلى دمشق الشام»، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق؟:دار الكتاب الجديد، 1962).أما الرسالة الثانية «البغي والتجرّي في ظهور ابن جبري»، لم أتمكن من إيجاد نسخةٍ من هذه الرسالة.

132 للمزيد حول القصة الكاملة لهروب ابن جبري والدوافع المحتملة وراء هذا الهروب انظر:
Rafeq, *Province of Damascus*, 267–268.

133 ابن الصديق، *غرائب البدائع*، 58.

134 المرجع السابق، 23–24.

135 العبد، *تاريخ حسن*، 10.

136 الركيني، *جبل عامل*، 28.

137 بريك، *تاريخ الشام*، 11.

138 المكي، *تاريخ حمص*، 14م.

139 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 23.

140 الدنفي، *جبل نابلس*، 10؛ ابن الصديق، *غرائب البدائع*، 7، على التوالي.

141للمزيد عن الجدل الدائر حول «مشكلة العربية» انظر المجلة المصرية *المقتطف*، 6 (1881): 352–354، 494–495. من اهم الاعمال حول ازدواجية اللغة:
Charles A. Ferguson, «Diglossia,» *Word* 15 (1959): 325–340;

بعض الدراسات المتعلقة بازدواجية اللغة العربية:

Salih al-Toma, *The Problem of Diglossia in Arabic: A Comparative Study of Classical and Iraqi Arabic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969); S. El-Hassan, «Educated Spoken Arabic in Egypt and the Levant: A Critical Review of Diglossia and Related Concepts,» *Archivum Linguisticum* 3(1977): 112–132 ؛Niloofar Haeri, *Sacred Language, Ordinary People: Dilemmas of Culture and Politics in Egypt* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

لسوء الحظ، لا يوجد دراسة مفصلة – على حد علمي – حول العلاقة التاريخية بين الفصحى والعامية العربية ولكن قد تزودنا الدراسة التالية بإطار مفاهيمي مقارَن:
Roger Wright, *Latin and the Romancé Languages in the Early Middle Ages* (London: Routledge, 1991).

142للمزيد حول استخدام الطبري للعامية، انظر:

Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography: al-Yūnīnī's Dhayl Mir`āt al-Zāmān*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1998), 1: 94.

143للمزيد حول استخدام اليونيني وزملائه للعامية، انظر المرجع السابق، 1:95.
144 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 188.

145*الدرة المضية في الدولة الظاهرية* لمحمد بن محمد بن صصرى

Muḥammad b. Muḥammad Ibn Ṣaṣra, *A Chronicle of Damascus, 1389–1397*, edited by William M. Brinner, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1963).

للمزيد حول لغة ابن صصري، انظر مقدمة المحقق، 1: xix–xx.

146جميع هذه الأمثلة مقتبسةٌ في الكتاب المتميز، شاكر مصطفى، *التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام*، 4ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1987–1993) 3:74–75.

147للمزيد حول استعمال العامية من قِبَل المؤرخين في مصر في العصر العثماني، انظر:

Nelly Hanna, «The Chronicles of Ottoman Egypt: History or Entertainment?» *The Historiography of Egypt*, ed. Hugh Kennedy (Leiden: E. J. Brill, 2001), 237–250.
148 Cited in Nelly Hanna, «Culture in Ottoman Egypt,» in *The Cambridge History of Egypt*, vol. 2, *Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*, ed. M W. Daly (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 2: 86–111, at 111, footnote 55.

كتاب إرشادي آخر يتحدث عن اللغة أو لعله فهرس مصطلحاتٍ كتبه العالم الشامي ميخائيل الصبّاغ (المتوفى عام 1816) في مطلع القرن التاسع عشر، وعنوانه *الرسالة التامَة في كلام العامة والمناهج في أحوال الكلام الدارج*. انظر، لويس شيخو، «ميخائيل الصباغ واسرته»، *المشرق* 8

(1905)، 24–35، على صفحة 31.

149لقد عالجتُ وبالتفصيل تداول المؤرخين العربية المكتوبة والشفهية في كتاباتهم. انظر:
Sajdi, «Peripheral Visions,» 426–450.

و لأن النقاش متخصص قررتُ ألا أُدرجه هنا حتى لا أفقد اهتمام القراء. ولكني سأخوض في بعض هذه القضايا بالتفصيل مادامت تتعلق بتأريخ الحلّاق وذلك في الفصلين الخامس والسادس.

150 Ilham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914* (Berkeley: University of California Press, 2010), 35–59.

151سنثير هذه النقطة من جديد في الفصول القادمة.

الفصل الرابع:

1 Claude Cahen, «History and Historians,» in *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning, and Sciences in the `Abbasid Period*, eds. M.J.L. Young, J.D. Latham, and R. B. Serjeant (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 188–233.

2 M.J.L. Young, «Arabic Biographical Writing,» in ibid., 172.

3 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 17–82.

يعتقد مايكل كوبرسون (Michael Cooperson) أن الاهتمام بسير ناقلي الأخبار بدأ قبل تطور علم الحديث، فلقد بدأ مع الإخباريين انظر:
Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography*, 1–23.

آراء مغايرة عن تطور التراجم انظر:

Wadad al-Qadi, «Biographical Dictionaries,» 23–75; George Makdisi, «Ṭabaqāt Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam,» *Islamic Studies* 32, no. 4(1993): 371–396.

4 أتفقُ بالطبع مع شيس روبنسون (Chase F. Robinson) في أن جامعي الأخبار والتواريخ في القرنين التاسع والعاشر، أمثال الطبري، كانوا حقاً مؤلفين بقدر ما فرضوا رؤياهم التاريخية، وتفاسيرهم، وقيمهم في حين قاموا بتجميع نصوصهم. وسنرى في الصفحات القادمة أن التأليف، بمعنى كتابة نصٍّ بناء على معرفة الكاتب الحصرية وتجربته، لن تتطور إلا فيما بعد.

Robinson, *Islamic Historiography*, 36.

5 George Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh Century Historian of Baghdad» (in five parts), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18.1 (1956): 9–31, 18.2 (1956): 239–260, 19.3 (1957): 13–38, 19.4 (1957): 281–303, and 19.4 (1957): 426–443.

6 Makdisi, «Autograph Diary,» 18.1 (1956): 23.

7 George Makdisi, «The Diary in Islamic Historiography: Some Notes,» *History and*

Theory 25.2 (1986), 173–185.

لتوضيح الأمر، التأريخ يعني عملية كتابة التاريخ، أما التاريخ فيشير إلى الأحداث التاريخية ذاتها. مع أنني لم أميز بين المصطلحيْن في نقاشي الحالي لعمل ابن البنّاء، سيتضح لنا أن النص المعني يأخذ صفة مصدرللتاريخ. بعبارةٍ أخرى، إنه نصٌّ استُخدِم لكتابة التاريخ. إذن، مع أن مذكرات ابن البنّاء ما هي إلا تسجيلٌ للأحداث، فإنها تُعدّ تأريخاً وليس تاريخا.

8 عندما قام الكاتب بإخراج كتابه (أخرجه أو خرّجه؛ أي، نَشَره) كان يروجه بإملائه على الناسخين أو طلبته في الباحات العامة والمساجد والمدارس، أو يُعطي مسودته غير المنقحة لناسخٍ ليعمل منها نسخاً مبيضة حتى يتمكن من بيعها. للمزيد حول هذا الموضوع انظر:

Johannes Pederson, *The Arabic Book*, trans. Geoffrey French (Prinćeton: Princeton University Press, 1984), 24–27, and 49.

9 Makdisi, «The Diary in Islamic Historiography,» 185.

10 Makdisi, «The Diary in Islamic Historiography,» 173.

11 ابن كنّان، يوميات شامية، 340

12 Makdisi, «The Diary in Islamic Historiography,» 180–181.

13 المرجع السابق، 176–178.

14 المرجع السابق، 185.

15 من أهم المراجع التي تناقش التغييرات الأدبية والتغييرات في الأنماط الأدبية في العهد المملوكي:

Ulrich Haarmann, «Auflösung and Bewahrung der klassischer Formen arabischer Geschichtssch- reibung in der Zeit Mamluk,» *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121 (1971): 46–60.

16 Robinson, *Islamic Historiography*, 98.

17 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 200–201.

18 Reynolds, Brustad, et al. *Interpreting the Self*, 53.

19 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 200.

20 Cahen, «History and Historians,» 216.

21 Haarmann, «Auflösung und Bewahrung».

22 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 182.

23 مقتبس في المرجع السابق، 182.

24 مصطفى شاكر، *التاريخ العربي والمؤرخون*، 3:67–67.

25 المرجع السابق، 3:50–53، و3:20–21.

26 المرجع السابق، 3:26.

27 انظر، «لوحة مقارنة للفترات التي أرخها مؤرخو العهد المملوكي بين 650–950/1252–1543»، المرجع السابق، 3:89.

28 Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography*.

حول استخدام اليونيني للعامية، انظر المرجع السابق. 29,95:1
حول النمط الأدبي المعروف بالذيل، انظر:

Caesar Farah, *The Dhayl in Medieval Arabic Historiography.* (New Haven: American Oriental Society, 1967).

29 Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography*, 1: 84–85.

للمزيد حول البرزالي، انظر: مصطفى، *التأريخ العربي والمؤرخون*، 4: 43–46.

30 تؤكد مخطوطتان لا تزالان موجودتان حتى يومنا هذا وتحملان هذا العنوان، أن هذا العمل هو *المقتفى* ذاته. انظر:

Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography*, 1: 85, footnote 11.

31 Donald Presgrave Little, *An Introduction to Mamluk Historiography* (Wiesbaden: Hans Steiner Verlag, 1970), 47

32 Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography*, 1: 85–86.

33 Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd ed. (E. J. Leiden: Brill, 1968), 175.

34 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 182

35 المرجع السابق

36 للمزيد حول مؤسسات الدولة في العهدين السلجوقي والأيوبي، انظر:

P. M. Holt, *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517* (London: Longman, 1986), 77–81.

وللمزيد حول المؤرخين في عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي، انظر ص. 209–211.

37 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 200.

38 انظر مصطفى، *التأريخ العربي والمؤرخون*، 3:122–125.

39 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 188.

لا يزودنا الخالدي بأي معلوماتٍ عن سيرة ابن الدواداري لكنه يُلمّح إلى كونه عالِماً، على أي حال، لا يُورد دليلاً على ذلك.

40 Little, *An Introduction to Mamluk Historiography*, 10.

41 يصف لي غو ابن الدواداري «كمُبدِع مهم» أدخل «الموضوعات الشائعة الأساسية والنوادر والأساطير الشعبية وغيرها» إلى التأريخ. للمزيد حول هذا الموضوع انظر:

Li Guo, «Mamluk Historiographic Studies: The State of the Art,» *Mamluk Studies Review* 1(1997): 40.

42 Ibn Ṣaṣra, *A Chronicle of Damascus*.

للمزيد حول لغة ابن صصرى انظر مقدمة المحقق، 1: xix–xx.

43 Cited by Li Guo, «Mamluk Historiographic Studies,» 41.

بالمثل، لاحظ شاكر مصطفى ظهور مجموعة من الؤرخين «لا تأبه كثيراً للأسلوب الأدبي

اولصحة اللغة»، *التاريخ العربي والمؤرخون*، 3: 74.

44 Li Guo, «Mamluk Historiographic Studies,» 32

45 للمزيد حول تعليم المماليك (على النقيض من أحفادهم؛ أولاد الناس) انظر:

Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 146–155.

46 «أولاد الناس» هم أولاد وذرية المماليك الذين تم استثناؤهم من مناصب الدولة العسكرية وغيرها. وفّرت حقيقة كونهم علماء لهم خياراتٍ مهنيةً مختلفة، وورِث بعضهم مثل ابن إياس وابن تغري بردي ثروةً طائلةً. للمزيد حول أولاد الناس انظر:

Ulrich Haarmann, «Arabic in Speech, Turkish in Lineage: Mamluks and Their Sons in the Intellectual Life of Fourteenth-Century Egypt and Syria,» *Journal of Semitic Studies 33*(1988), 81–114.

للمزيد حول علاقات أولاد الناس المصريين بالمحيط المملوكي، انظر:

Li Guo, «Mamluk Historiographic Studies,» 39-40.

47 Berkey, *Transmission of Knowledge*, 216–218

48 شهاب أحمد بن محمد بن طوق، *التعليق، يوميات شهاب أحمد بن طوق: مذكرات كُتبت بدمشق في آخر العهد المملوكي* (1480–1502)، أربعة أجزاء. تحقيق جعفر المهاجر (دمشق: المعهد الفرنسي في دمشق).

49 انظر تعليقات المحقق، ابن طوق، *التعليق*، 1: 9، وأمثلة على السجلات الشرعية ينقلها المؤلف في نصه، المرجع السابق: 1: 171، 184

يُضمّن المؤلف كلاماً مباشراً في الصفحة الأخيرة.

50 انظر تعليقات المحقق، ابن طوق، *التعليق*، 1: 9، وبعض الأمثلة المختلفة على ذِكر العالِم تقي الدين، المرجع السابق: 1:140، 1:44، 1:50، 1:57، 1:115، 133:

51 المرجع السابق، 1:321، 1:411، 1:26، على التوالي.

52 يتطرق لي غوإلى الاختلاف بين علم التأريخ في بلاد الشام ومصر في تلك الفترة:

Li Guo, «Mamluk Historiographic Studies,» 39–40.

53 من الواضح –أيضاً– أن عدداً أقل من التآريخ أُنتج في تلك الفترة في بلاد الشام منه في مصر، انظر:

Kaidbey, «Historiography in Bilād al-Shām,» 157.

54 محمد مصطفى، المحقق (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، 1964) وُصِف ابن طولون «بالموسوعة المتحركة». ألّف 746 كتاباً ورسالة تتراوح موضوعاتها بين العلوم الدينية والأدب واللغة والتاريخ والجغرافيا والرياضيات والطب. انظر: مصطفى، *التأريخ العربي والمؤرخون*، 4: 128–136.

كتب ابن طولون –أيضاً– سيرةً ذاتيةً، انظر:
Reynolds, Brustad et al., *Interpreting the Self*, 272–273.

55 Establet and Pascual, «Livres des gens,» 143–169

56 ابن طولون، *مفاكهة الخلان*، 1: 112، 199على التوالي.

57 المرجع السابق، 88:I

58 Kaidbey, «Historiography in Bilād al-Shām,» 175.

يوجد بعض الشبه بين الحياة الخاصة لابن طولون وابن كنّان، فعلى سبيل المثال واجه ابن طولون –أيضاً– صعوبةً في الحصول على وظيفةٍ في مجال التعليم. انظر:
Kaidbey, «Historiography of Bilād al-Shām,» 175.

59 للمزيد حول نموذج التأريخ المألوف في بلاد الشام، انظر:
Li Guo, «Mamluk Historiographic Studies,» 38.

60 المرجع السابق، 39.

61 Kaidbey, «Historiography in Bilād al-Shām,» 166.

62 المرجع السابق، ص. 163.

63 المرجع السابق، ص. 171.

64 المرجع السابق، ص. 154.

65 يعتمد النقاش التالي على مقال جمال قفادار:
Cemal Kafadar, «Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth-Century Istanbul and First Person Narratives in Ottoman Literature,» *Studia Islamica* 69 (1989), 121–150.

66 يتساءل قفادار فيما إذا كان سيد حسن على علم «بمذكرات التأريخ» تحديداً التي ألفها ابن البنّاء وهل كانت مصدر إلهامٍ بالنسبة له. يبرهن النقاش السابق الوارد في هذا الفصل أن هذا الإلهام لم يكن ضرورياً. انظر:
Kafadar, «Self and Others,» 128.

67 المرجع السابق، 142–144.

68 في غياب فهرسٍ للمخطوطات غير المنشورة تحتاج هذه المهمة جهداً خارقاً.

69 المحقق لهذا التأريخ هو عبد الله بن محمد الحباشي، ونشره تحت عنوان *يوميات صنعاء* (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1996)

70 كُنّاش إسماعيل المحاسني، *صفحات من تاريخ دمشق في القرن الحادي عشر*، المحقق صلاح الدين المُنجّد (بيروت، دار الكتاب الجديد، 1965)

71 ذكر المُرادي هذا العمل في تأريخه *سلك الدّرر* 4:140

72 Kafadar, «Self and Other,» 128–129.

73 Madeline Zilfi, «Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman *Biography,» Journal of Turkish Studies* 1(1977), 157–174.

74 عبد الرحمن السويدي، *تاريخ حوادث بغداد والبصرة* 1772–1778. عماد عبد السلام رؤوف، المحقق (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987).

75 أحمد بن محمد بن عجيبة، *السيرة الذاتية للمتصوف المغربي ابن عجيبة*.

Aḥmad ibn Muḥammad Ibn, Ajība, *The Autobiography of the Moroccan Sufi Ibn Ajiba*, ed. Jean-Louis Michon, trans. David Streight (Louisville, Ky.: Fons Vitae, 1999).

76 Kerima Filan, «Life in Sarajevo in the 18th Century (According to Mulla Mustafa's mecmua),» in *Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honour of Suraiya* Faroqhi, ed. Vera Costantini and Markus Koller (Leiden, Boston: Brill, 2008), 317–345.

77 أمثلةٌ أخرى على تواريخ معاصرة عربية في تلك الفترة كتاب الوصف السردي لأمين الخزانة اليمني المؤيد بالله محمد بن إسماعيل 1677) وحققه عبد الله محمد الحبشي تحت عنوان *مذكرات المؤيد بالله محمد بن إسماعيل*. (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991). وكذلك الكراسة الموجزة للعالم الطرابلسي مصطفى جمال الدين بن كرامة (عاش قبل عام 1607) التي يصف فيها حصار طرابلس عام 1606 واعتقاله ثم إطلاق سراحه. حققها ونشرها محمد عدنان بخيت تحت عنوان *أحداث بلاد طرابلس الشام*، وناقشتها قايدبيه. «أحداث بلاد طرابلس الشام»، *مجلة مجمع اللغة العربية الأردن*. 1،1 (كانون ثاني، 1986)، 171–206.

Kaidbey, «Historiography in Bilād al-Shām,» 383–387.

78 للمزيد حول تداخل علم التأريخ العربي والتركي، انظر:

Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 253–257; Jane Hathaway, «Sultans, Pasha ,Taqwims and Mühimmes: A Reconsideration of Chronicle-Writing in Eighteenth Century Ottoman Egypt,» in *Eighteenth Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources*, ed. Daniel Crecelius (Claremont: Regina Books, 1990), 51–78.

79 أول عمل استخدم الجذر «يوم» في العنوان هو التأريخ المعاصر المفقود لناسخ صلاح الدين الأيوبي، القاضي الفضل البيساني (المتوفى عام 1200) الذي استخدم كلمة «يوميات» ليصف تأريخه. انظر:

Rosenthal, A. *History of Muslim Historiography*, 152.

و لستُ على علم بأي عنوانٍ آخر استخدم الجذر «يوم» حتى عمل مُهيب الدين الغزّي في تأريخه المفقود المذكور أعلاه. أما في اللغة التركية فيستخدم المصطلح «يومية» أحياناً للدلالة على هذا النوع الأدبي في مجموعات المخطوطات التركية اليوم. انظر:

Madeline Zilfi, «Diary of a Müderris,» 157.

80 جديرٌ بالذكر أن مصر لم تُنتج أي يوميات في تلك الفترة وليس لدينا معلومات تفسر ذلك.

81 Kafadar, «Self and Others,» 127–128.

82 المرجع السابق، 127.

83 المرجع السابق، 127

84 Von Schlegell, «Sufism in the Ottoman Arab World,» 69.

85 .Katz, Dreams, xvii–xviii

86 Kafadar, «Self and Others,» 128–130.

اتخذت بعض أحلام هُدائي شكل حوارٍ مع النبي محمد على غرار منامات محمد الزّواوي.

87 لم توثق آسيا خاتون مناماتها بالتاريخ، لذلك لا تُعد كراسة أحلامها تأريخاً بمعنى الكلمة. انظر:

Cemal Kafadar, «Mütereddit bir Mutasavvıf: Üsküp'lü Asiye Hātūn'un Rüya Defteri 1641–43,» *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 5, 168–222.

88 للمزيد حول مذكرات السفر التي كتبها علماء مسلمون ولا تتعلق بالضرورة بزيارة الأضرحة، انظر:

Hala Fattah, «Representations of Self and Other in Two Iraqi Travelogues of the Ottoman Period,» *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 51–76.

للمزيد حول يوميات السفر التي كتبها مؤلفون مسيحيون في تلك الفترة انظر:

Elias Muhanna, «Ilyās al-Mawṣilī (fl. 1668–1683),» in *Essays in Arabic Literary Biography*, ed. Roger M. A. Allen et al., 2 vols. (Wiesbaden: Harras- sowitz, 2009),1: 295–308; Ilyās Mawṣilī, *An Arab's Journey to Colonial Spanish America: The Travels of Elias Al-Mûsili in the Seventeenth Century*, ed. Caesar E. Farah (Syracuse: Syra- cuse University Press, 2003).

يوميات سفرٍ أخرى تُعد تأريخاً هي من تأليف التاجر المنتمي إلى طائفة الروم الكاثوليك يوسف دِمِتري بن جرجس الخوري عبود الحلبي (كان حيا قبل عام 1809) وعنوانها *المرتاد في تاريخ حلب وبغداد*. فواز محمد فواز، المحقق (رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 1978).

89 انظر على سبيل المثال السيرة الذاتية لتلميذه مصطفى بكري التي يناقشها رالف إلغر:

Ralf Elger, *Muṣṭafā Bakrī: zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts* (Schenefeld: EB-Verlag, 2004).

90 Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I. B. Tauris, 2000), 199–202.

91 Derin Terzioğlu, «Man in the Image of God».

92 .Pederson, *Arabic Book*, 21

93 المرجع السابق، ص. 22–23.

94 للمزيد حول الصحبة والملازمة في التعليم الإسلامي، انظر:

George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 128–129.

انظر كذلك نقاشنا للموضوع ذاته في الفصل الثاني.

95 Kafadar, «Self and Others,» 147.

96 Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 163–167.

97 Kaidbey, «Historiography in Bilād al-Shām,» 160.

98 افتتاحية كتاب *مفاكهة الخِلان* مفقودة لذلك لا يتوفر لدينا أي تصريح من ابن طولون نفسه يفسر لمن كتب هذا التأريخ.

99 مصطفى، *التأريخ العربي والمؤرخون*، 4:126.
يُعرّف يوسف العُشّ المخطوطة التالية، الظاهرية 4533، كتأريخ يوميات وينسبها إلى النّعيمي. انظر مقاله المعنون «مذكرات يومية دُوّنت بدمشق»: *مجلة المجمع العربي*. 18 (1943): 142–154، ليس واضحاً إن كان هذا العمل هو *تذكرة الإخوان*.

100 انظر الفصل التالي.

101 Kafadar, «Self and Others,» 125–126.

102 المرجع السابق، 149. تطرقت إلى موضوع «الوعي بالانحدار» في مطلع العصر الذي تلا عهد السلطان سليمان دراسة عن الكاتب مصطفى عالي (المتوفى عام 1600)، انظر:
Cornell Fleischer's *Bureaucrat and Intellectual.*

103 William Bouwsma, «Anxiety and the Formation of Early Modern Culture». In *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, edited by Barbara Malament and William Bouwsma (Manchester: Manchester University Press, 1980), 215–246.

104 يتحدث قفادار عن الموضوع ذاته، انظر:
Kafadar, «Self and Others,» 149, note 61.

105 للمزيد حول حركة قاضي زادةلي وأتباعه انظر:
Zilfi, *Politics of Piety*, 128–181

106 استمرت حركة القاضي زادةلي في العالم العربي حتى القرن الثامن عشر. انظر:
Von Schlegell, «Sufism in the Ottoman Arab World,» 84.

107 المرجع السابق، 80–85.

108 Kafadar, «Self and Others,» 147–148.

109 Hanna, «Chronicles of Ottoman Egypt,» 247.

110 المرجع السابق، 243–248. للمزيد حول الإسحاقي انظر محمد أنيس، *مدرسة التأريخ المصري في العهد العثماني*، (القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية، 1962)، 20.

111 Hanna, «Chronicles of Ottoman Egypt,» 245–246.

112 P. M. Holt, «Al-Jabartī's Introduction to the History of Ottoman Egypt,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25.1(1962): 39.

113 لا تستخدم هاثواي فعليّاً مصطلح «تأريخ الباشا» لكن هذا ما توحي به عبارتها التالية بوضوح:

«يمكننا تعديل مصطلح هولت قليلاً...يبقى الحاكم بطل الحكاية». انظر:
Hathaway, «Sultans, Pashas, Taqwīms and Mühimmes,» 59.

114 المرجع السابق، 58–59.

115 Hanna, «Culture in Ottoman Egypt,» 110–111.

116 أنيس، مدرسة التاريخ المصري، 53–58.

117 الاسم مشتقٌّ من التأريخ الأكثر شيوعاً وهو من تأليف أحمد الدمرداش كتخدا العزبان (الذي كان حياً عام 1756)، وقد أطلقه هولت في دراسته التالية:

P. M. Holt, «The Career of Küçük Muḥammad (1676–94),» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24(1963): 269–287. See also `Abd al-Wahhab Bakr, «Interrelationships Among the Damurdāshī Group of Manuscripts,» in *Eighteenth Century Egypt*, 79–88.

118 Hathaway, «Sultans, Pashas, Taqwīms and Mühimmes,» 60–65.

يميز هولت في دراسته هذه بين «تأريخ سلطان–باشا» الذي يطلق عليه اسم «التأريخ الأدبي»، «وتأريخ مدرسة الأجناد» الذي يطلق عليه اسم «التأريخ الشعبي»، إلا أن الاثنين متشابهان جداً من حيث البنية والمضمون مما يجعل هذا التمييز لا أساس له.
Holt, «al-Jabartī's Introduction,» 42.

119 Bakr, «Interrelationships Among the Damurdāshī group of Manuscripts,» 87.

120 هذا لا يعني أن مصر في العهد العثماني لم يكن لها نصيبٌ من أعمال العلماء ومن جمهورهم المعهود. يكفي أن نشير إلى المؤرخ والعالم المصري الجبرتي (توفي عام 1824)، لكن أعماله تقع خارج نطاق موضوع نقاشنا.

121 Farah, *Dhayl*, 2.

122 Cited in Reynolds, Brustad, et al., *Interpreting the Self*, 67.

123 Establet and Pascual, «Livres des gens,» 150–151.

124 للمزيد حول تقاليد التعليم في جبل عامِل، انظر الفصل السابق.

125 المكي، *منطلق الحياة الثقافية*، 190. انظر الفصل السابق أيضاً.

126 انظر:

Sajdi, «Peripheral Visions,» 139–141.

127 تتوفر مراجعةٌ موجزةٌ حول الأعمال التاريخية المكتوبة في جبل عامِل بعد القرن الثامن عشر في:
Jaber, «Pouvoir et société,» xv–xviii.

128 بريك، *تاريخ الشام*، 17.

الفصل الخامس:

1 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 33b.

2 هذا الفصل عبارة عن توسيع مقالٍ كتبته سابقاً يحمل العنوان:

«A Room of His Own: The «History» of the Barber of Damascus,» *MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 4 (2004), 19–35.

توقفت المجلة عن النشر منذ ذلك الوقت وفقدت حقوق موقعها الإلكتروني.

3 عندما يعدّد ابن بدير مآثرمعلمه مهنة الحلّاقة، يذكر حلّاقته للفقراء مجاناً، ابن بدير، *حوادث دمشق*، 7b

4 للمزيد حول الخلفيات الاجتماعية لزبائن المقاهي انظر:

Cengiz Kirli, «The Struggle over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780–1845» (Ph.D. diss., State University of New York at Binghamton, 2001), 38–49.

للمزيد حول الحوارات السياسية التي سعت إلى تقويض نظام السلطة انظر:

المرجع السابق، 49–58.

5 Brigitte Marino, «Cafés et cafetiers de Damas aux XVIIIe et XIXe siècles,» Revue Méditerranée 75–76, no. 1(1996): 280.

6 Kafadar, «Self and Others,» 144.

7 للاطلاع على نص مرسومٍ يقضي بإغلاق كلا المؤسستيْن المذكورتيْن في الجملة ذاتها، انظر:

Kirli, «Struggle over Space,» 63.

8 Marino, «Cafés et cafetiers de Damas ,» 285–287; and Kirli, «Struggle over Space,» 153-178.

9 Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World,* 1500-1800 (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 42.

10 من اللافت أن السيرةة تُقارَن عادةً بالرواية كما هو الحال في بعض الأمثلة التي يرودها لنا لوكاش وباختين. للمزيد حول هذا الموضوع انظر:

György Lukács, «The Epic and the Novel,» in *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature* (Cambridge, Mass MIT Press, 1971), 3–69; M. M. Bakhtin, «Epic and Novel».

11 لقد كتبتُ هذه الجملة قبل فترة ولقد أدركت مؤخراً أنها مقتبسة حرفياً من عبارةٍ لهيدن وايت (Hayden White): «لا يصل السرد إلى خاتمة بل يتوقف ببساطة» في كتابه *Content of the Form*، 17.. إن تأثير أفكار وايت واضحٌ في هذه الدراسة. وبمناسبة الحديث عن هيدن وايت، أُدركُ ان الفرق بين الحبكة\الخيال وانعدام السردية\الواقع هو مفترض وليس حقيقة كما وضح

وايت في كتاباته، وتمييزي بينهما مبني على النمط الأدبي ونوايا المؤلف.

Hayden V. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975).

للمزيد حول تطبيق منهجية هيدن على كتابة التأريخ العثماني، انظر:

Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley: University of California Press, 2003).

12 انظر نقاشنا للموضوع ذاته في مقدمة هذا الكتاب.

13 كان ذلك صحيحاً وخاصةً في العهد العثماني. انظر:

Klein, *Die osmanischen Ulema*, 73.

14 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 17–82.

انظر –أيضاً– الفصل السابق.

15 *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. s.v.«Sīra» (by W. Raven).

16 للمزيد من الدراسات حول أدب السيرة العربي، انظر:

Giovanni Canova, «Gli Studi sull'epica popolare araba,» Oriente Moderno 57(1977): 211–226.

هناك دراسة مفيدة (وإن كان من الصعب الخوض فيها) تشتمل على تحليلِ اثنتي عشرة سيرة عربيةٍ وتلخيصها، بالإضافة إلى فهرسٍ يقارن الموضوعات المشتركة بين السِّير العربية وأدب الفروسية والملاحم العالمية انظر:

M. C. Lyons, The Arabian Epic: Heroic and Oral Story-Telling, 3vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

حظيت سيرة بني هلال (وبطلها أبو زيد الهلالي) باهتمام الباحثين أكثر من أي سيرةٍ أخرى ويعود الفضل إلى حقيقة أنها تُمثَّل (تُؤدّى) حتى يومنا هذا. دراستان مميزتان بالإنجليزية هما:

Bridget Connelly, *Arab Folk Epic and Identity* (Berkeley: University of California Press, 1986); Dwight Fletcher Reynolds, *Heroic Poets, Poetic Heroes: The Ethnography of Performance in an Arabic Oral Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

17 يناقش طريف الخالدي أدب السيرة في عمله التالي:

Tarif Khalidi, *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam Across the Centuries* (New York: Doubleday Religion, 2009), 57–103.

18 Mohammed Shahab Ahmed, «The Satanic Verses Incident in the Memory of the Early Muslim Community: An Analysis of the Early Riwāyahs and their Isnāds» (Ph. D diss., Princeton University, 1999), 16.

يجادل الخالدي أن السيرة النبوية هي محاولةٌ «تصوير النبي محمد بصورةٍ معينةٍ لينسجم... مع النموذج النبوي»،

Khalidi, *Images of Muhammed*, 7.

19 يشير الخالدي أن سيرة النبي محمد عاشت «عصراً جديداً [فأصبحت] مرجعية، أخلاقية،

حصرية، معقّلة، وموحّدة».
Khalidi, *Images of Muhammad*, 175–176.

تُعدّ سيرة البكري (ولعله اسمٌ لمؤلفٍ غير حقيقي) المعروفة *بالأنوار* استثناءً إذا ما قورنت بالسير النبوية التي تصف حياة النبي محمد. تتصف سيرة البكري بخصائص السيرة الشعبية وكانت تسرد أمام جمهورعام. انظر:
Hirschler, *The Written Word*, 165–166.

20 يبدو أن ملحمتي الهلالي والظاهر بيبرس احتفظتا ببعض العناصر التاريخية الحقيقية، انظر على التوالي:

Reynolds, *Heroic Poets*, 9, and Lyons, *The Arabian Epic*, 1: 105.

تقدم أمينة البنداري دراسةً شائقةً لصور الظاهر بيبرس المختلفة كما ظهرت في الأشكال المتباينة للذاكرة بما فيها التأريخ والملحمة:

Amina A. Elbendary, «The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zahir Baybars,» *Mamluk Studies Review* 5(2001): 141–157.

21 كُتِب بعض أدب السيرة قُرب القرن الثالث عشر فشكّل تهديداً لسلطة العلماء، انظر:
Hirschler, *The Written Word*, 167and 175–186.

تُوضّح كونيلي (Connelly) عند مناقشتها لأصل سيرة ابن هلال وطريقة انتقالها عبر الأجيال أنه على الرغم من وجود السّير بنسخها المكتوبة، كانت الملحمة شفهية المنشأ والانتقال، وحتى عملية تأليفها كانت شفهيةً غير مكتوبة. تنتهي كونيلي إلى نتيجةٍ مفادها أن هذا الأدب كان غير ثابتٍ عموماً ولم يتمتع بمؤلفٍ معينٍ. انظر: *Arab Folk epic*، Connelly، 36–47.

22 Reynolds, *Heroic Poets*, 7.

تصف كونيلي لغة السّير (المكتوبة على النقيض من الشفهية) فتقول: «هي لهجةٌ عاميةٌ تم تصحيحها (وغالباً ما تم تصحيحها على نحوٍ مفرط) لتقترب من مصطلحات الفصحى».
Connelly, *Arab Folk Epic*, 8.

23 على سبيل المثال، ابن بدير، *حوادث دمشق*، 51a.

24 المرجع السابق، 68a-68b.

25 على سبيل المثال، يقول ابن بدير: «قال المولف عفى الله عنه وعن والديه ولمن دعا له وإلي المسلمين لأنا عاجزين وليس نحن أهلاً لهذا الأمر وقد ألزمنا بذلك زيد وعمر فبالله عليك يا سيدي المطّلع على هذا المجموع المنيف عاملني بالتخفيف لأني عبد ضعيف مستعين بالرحيم اللطيف...فلا تعاملني بالتعنيف». ابن بدير، *حوادث دمشق*، 3a وانظر –أيضاً– 68a–68b.

26 انظر المواقع التي يشير فيها ابن بدير إلى نفسه كموٴلف النص، والمواقع التي يخاطب فيها قُرّاءه/مستمعيه: ابن بدير، *حوادث دمشق*،، 44b، و57b.

27 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 82.

28 «وسُلطان الممالك الرومية وبعض العربية والعجمية...وباشة الشام...وقاضي [دمشق]... ومفتي [إسطنبول]...والمدرسون [في دمشق]...والأمراء بدمشق...»، ابن كنّان، *يوميات شامية*، 7. تتكرر هذه العبارات في مطلع كل سنة تقريباً.

29 : ابن بدير، *حوادث دمشق*، 2a.

30 لمزيدٍ من الأمثلة على الفرق بين «الأكابر» و«الأصاغر» أو الفقراء، انظر المرجع السابق، 17a و40a.

31 المرجع السابق، -2828b a.

32 المرجع السابق، 62b-63a.

33 المرجع السابق، 63a.

34 المرجع السابق، 11b.

35 بعض الأمثلة نجدها في المرجع السابق، 2a، 12b، 51b–51a، 56a. عدد الأمثلة كبير للغاية لذلك لا يمكن اقتباسها كلها.

36 ابن كنّان، *يوميات شامية*، .13، 106، 154، 382، 473

37 انظر مقالاً يستخدم تأريخي ابن كنّان وابن بدير كمرجعيْن لدراسة العنف في شوارع دمشق:

James Grehan, «Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus (ca. 150 0–1800*),» International Journal of Middle East Studies* 35.2(2003): 214–236.

38 يلاحظ ستيف تماري الإيقاع الدوري لتأريخ ابن كنّان. انظر:

Steve Tamari, «Biography, Autobiography, and Identity,» 43.

39 ابن بدير، *حوادث دمشق*،.80b، 81a، 87a–86b

40 المرجع السابق، 14b.

41 المرجع السابق، 15a.

42 المرجع السابق، 58b.

43 المرجع السابق، 38a–38b.

44 المرجع السابق، b60,61a–

45 المرجع السابق، 64a.

46 المرجع السابق، 22b.

47 انظر على سبيل المثال، ابن كنّان، *يوميات شامية*، 421، 431، 435، 444.

48 المرجع السابق، انظر على سبيل المثال: 393، 382، 504.

49 المرجع السابق، انظر على سبيل المثال: 371، 383، 391، 463،421.

50 للمزيد حول معاناة ابن كنّان المهنية، انظر: Ibn Kannan» ،«Sajdi»

51 ابن كنان، *يوميات شامية*، 498.

52 لاحظت أستريد مير (Astrid Meier) هذا الميل نحو الوحدة والكآبة بين العلماء في تلك الحقبة وعدّته مؤشراً على بداية الحداثة المبكرة. انظر:

Astrid Meier, «Perceptions of a New Era? Historical Writing in Early Ottoman Damascus,» *Arabica* 51.4(2004): 419-434–434 ,especially 430–433.

53 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 35b, 25a, 47a,72، على التوالي.

54 المرجع السابق، 12a.

55 المرجع السابق، 20a.

56 للمزيد حول استخدام ابن كنّان للعامية، انظر: «Peripheral Visions» ،Sajdi، 430–431.

57 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 22b.

58 Establet and Pascual, «Livres des gens,» 158–159.

59 للمزيد حول تقليد المقامات الطويل انظر:

Jaakko Hämeen-Anttila, *Maqama: A History of a Genre* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2002).

60 بديع الزمان الهمذاني، *مقامات بديع الزمان الهمذاني* (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1993).

61 أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري، (بيروت: دار التراث، 1968).

62 للمزيد حول هذا النمط الأدبي انظر الدراسة التي يقدمها جيمس مونرو:

James T. Monroe, *The Art of Badī az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative* (Beirut: American University of Beirut, 1983); Abdelfattah Kilito, *Les Séances: récits et codes culturels chez Hamadhânî et Harîrî* (Paris: Sindbad, 1983);

تُرجِم المرجع الأخير إلى العربية تحت عنوان *المقامات: السرد والأنساق الثقافية*. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الطبعة الثانية (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2001).

63 للمزيد حول بُنية المقامات انظر: *Maqama* ،Hämeen-Anttila، 39–61.

64 Muhsin al-Musawi, «Readership and Cultural Production,» *Journal of Arabic Literature* 38 (2007): 270.

يقدم الموسوي في هذا المقال دراسةًعن تطور ثقافة الكتاب وجمهور القراء من العامة في العصر العباسي. يدرس الموسوي التغيير في الأنماط الأدبية وارتباط الأدباء بالسرد الشعبي الذي أدى إلى ظهور نصوص متغايرة مثل *ألف ليلة وليلة* والمقامات.

65 Hämeen-Anttila, *Maqama*, 52.

66 المرجع السابق، 46–48. للمزيد حول أهمية الحديث والسلسلة الشفهية للرواة إبان تطور التأريخ، انظر الفصل السابق.

67 Monroe, *The Art of Badī» az-Zamān al-Hamadhānī*, 24.

الأحرف المائلة من المصدر.

68 المرجع السابق، 166.

في هذا السياق، انظر القراءة الشائقة التي قدّمها كيليطو (Kilito) لشخصية المحتال حيث يراها نتيجةً لتعليق الأدب على انحدار مكانة الشاعر في الثقافة العامة، كيليطو، *المقامات*، 59–70.

69 المرجع السابق، 26.

70 للمزيد حول بُنية السيرة، انظر:

Lyons, *Arabian Epic*, 1: 73–76.

71 Monroe, *The Art of Badī» az-Zamān al-Hamadhānī*, 37.

72 المرجع السابق، ص. 26–37، وفي مواضع مختلفة من الكتاب.

73 للمزيد حول مسرح خيال الظل العربي، انظر: فاروق سعد، *خيال الظل العربي* (بيروت، شركة المطبوعات، 1993

Shmuel Moreh, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World* (New York: New York University Press, 1992).

للمزيد حول نظيره التركي، انظر:

Helmut Ritter, *Karagös: türkische Schattenspiele*, 3vols. (Hannover: OrientBuchhandlung H. Lafair, 1924–1953); Metin And, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey* (Ankara: Forum Yaynlar, 1963); idem., Karagöz: *Turkish Shadow Theatre*, 3rd ed. (Istanbul: Dost, 1987); Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900* (Berkeley: University of California Press, 2006), 125–128.

74 المسرحيات الكاملة الوحيدة التي نجت هي تلك التي كتبها المسرحي المملوكي محمد شمس الدين ابن دانيال (المتوفى عام 1310). للاطلاع على مسرحياته وما كُتِب عنها، انظر:

Three Shadow Plays, trans. and eds. Paul Kahle, Derek Hopwood, and Muḥammad Muṣṭafā Badawī (Cambridge: Trustees of E.J.W. Gibb Memorial, 1992); Amila Buturovic, «Sociology of Popular Drama in Medieval Egypt: Ibn Dāniyāl and His Shadow Plays» (Ph.D. diss., McGill University, 1993), idem., «'Truly, This Land is Triumphant and its Accomplishments Evident!» Baybar's Cairo in Ibn Daniyal's Shadow Play,» in *Writers and Rulers: Perspectives on their Relationship from Abbasid to Safavid Times*, ed. Louise Marlow and Beatrice Gruendler (Wiesbaden: Reichert, 2004), 149–168.

75 سعد، *خيال الظل*، 207–231and 657–752.

76 And, *History of Theatre*, 35; Ze'evi, *Producing Desire*, 132–135.

77 للمزيد حول الوصف في مسرحيات خيال الظل، انظر:

Buturovic, «Sociology of Popular Drama,» 127-136.

للمزيد حول نظيرها التركي، انظر:

Kirli, «Struggle over Space,» 160–163; and Ze'evi, *Producing Desire*, 135–138.

78 Waler G. Andrews and Irene Markoff, «Ideology and the Ottoman Empire: Poetry, the Arts, and Group Ethos in the Ideology of the Ottoman Empire, *Edebiyat* 1.1 (1987): 46.

79 يؤدي قراكوز وعيواظ في مسرح الظل التركي أدواراً تشبه دور العالِم والمحتال في المقامة حيث يمثل الأخير الثقافة الرفيعة في حين ينتمي الأول إلى أصولٍ وضيعةٍ.

Kirli, «Struggle over Space,» 158–159; and Andrews and Markoff, «Poetry, the Arts, and Group Ethos,» 42and 46–47.

بتوروفتش (Buturovic) تقدم قراءةً ذكية لمسرحيات ابن دانيال حيث تميز خطابين مختلفين. للمزيد حول كيفية توفيق ابن دانيال بين نظرات مستقبليةٍ متعددةٍ مثل تلك التي تبناها البلاط أو الأعوام أو حتى العلماء، انظر المرجع السابق، الفصل الخامس.

80 Kirli, «Struggle over Space,» 169–171; Buturovic, «Sociology of Popular Drama,» 26-28, Ze'evi, *Producing Desire*, 125–127.

يستخدم المؤلفون الثلاثة أعمال باختين في قراءتهم لمسرح خيال الظل وخاصةً مؤلفه الشهير، *رابليه وعالمه*. تقرأ نيلي حنّا –أيضاً– خيال الظل بمصطلحات باختين في كتابها: *Praise of Books*، 155–156. Nelly Hanna،

81 هذه فقرة: «وكتب أسماء الأولاد المحابيب وأرسل أتى بهم وأمرهم بالرقص في حضور ذلك المحفل وأمرهم أن يُظهر كل واحدٍ منهم بما يقدر عليهم من آلات المنكر ويتكلم بما يريد أن يتكلم بالغُنج والبؤس والانخلاع بالمحضر وكان حاضر بالجمع رجل نصراني وكيل البترك [أي البطرك] يُقال له ابن توما فأطلقوا له الصراح فعمِل عمايل موهومة ولُعِب خيال أنوار[توجد نقطتان إضافيتان تحت النون فممكن ان تقرأ الكلمة «ايزار» ولا معنى لها] وعمِل واحد بصفات ابن توما وكان غليظ طويل وعمِل واحد صفات يهودى وجعل اليهودى ينكح إلى ابن توما النصراني في ذلك الجمْع والمحضر وكل منهم لذلك الأمر ينظر ويُبصر وقد فعلوا أفعال لا تفعلها الجُهّال». ابن بدير، *حوادث دمشق*، 15a.

لا يتضح لنا ماذا يعني ابن بدير «بالأولاد المحابيب» ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار السياق فأعتقد أن العبارة تعني «الأولاد الذين أحبوا بعضهم البعض. وربما كان «أولاد المحابيب» الممثلين الذين ارتدوا لباس الجنس الآخر. ولا يتضح –أيضاً– ما عناه ابن بدير «بآلات المنكر». أما فيما يتعلق بخيال الظل، فأنا أقرأ عبارة «خيال أيزار» الغير مفهومة كخطأ املائي «لخيال أنوار»، اي خيال الظل.

82 Monroe, *Art of Badī» az-Zamān al-Hamadhānī*, 169–170,

طلال حرب، *بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك* (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1999).

83 Bakhtin, *Rabelais*, 123. Cited in Buturovic, «Sociology of Popular Drama,» 27–28.

84 هو القلق المعتاد ذاته في المجتمع العثماني في القرنين السابع عشر والثامن عشر. للمزيد حول هذا الموضوع، انظر:

Dana Sajdi, «'Decline» and Its Discontents and Ottoman Cultural History: By Way of

Introduction,» in *Ottoman Tulips*, 30–32.

للمزيد حول «القلق» كعلامةٍ مميزةٍ لمطلع عصر الحداثة، انظر: «Bouwsma, «Anxiety.

85 لم أتمكن من تحديد مبدأ استخدام الحبر الأحمر. استُخدِم غالباً لكتابة حرف الجر «وفي» المستخدم في كتابة التاريخ، وكذلك لكتابة كلماتٍ أخرى مثل «وقال»، «وقد». استُخدِم الحبر الأحمر اللون –أيضاً– لكتابة النقاط التي تفصل الأشطر الشعرية. قد تدل حقيقة التخلي عن استخدام الحبر الأحمر فيما بعد على ارتفاع ثمنه، أو عدم توفره أو ربما تغيرّ هوى الكاتب.

86 مع أن المخطوطة لا تُعد فاخرةً على الإطلاق، يكشف الاستخدام السخيّ للورق وتنوع لون الحبر (حتى وإن كان الناسخ يتوقف عن استخدام الحبر الأحمر فيما بعد) أن القارئ، أو المستهلك لم يكن فقيراً. لو كان نصّاً مطبوعاً في السوق اليوم لكنّا صنّفناه كتاباً ورقيّ الغلاف متوسط الثمن.

87 هل من الممكن أن يكون ابن الحلّاق هو ناسخ النص الذي امتدح ابن بدير مهاراتِه بالنسخ في الترجمة الذي كتبه عند وفاة ابنه؟

88 تحتوي الصفحة التي تسبق النص على الكتابة التالية: «حوادث دمشق الشام اليومية من سنة 1154 إلى سنة 1176 [هجري]، جَمْع الأديب الماهر شهاب الدين أحمد بن بدير الحلّاق الدمشقي الشافعي رحمه الله».

89 الجملة ليست واضحة: «نظر فيه متأملاً معانيه وسَبَره، كان في بيته حويَّة في 15 ذو القعدة سنة 49 [12 هجري]». لم أستطع تحديد اسم كان في الجملة «كان في بيته حويَّة «. قد يكون المقصود «وُجِد الكتاب في بيته [بيت القارئ] على صورة لُفيْفة» أو «مُغطى بلُفيفة». ابن بدير، *حوادث دمشق*، 52b.

90 تُنبهنا إحدى هذه العلامات إلى وجود «ترجمةٍ لحياة عبد الرحمن بهلول» داخل النص، وكان شاعراً مشهوراً (المرجع السابق، 58b). تشير سلسلةٌ من الملاحظات كذلك إلى مراحل بناء قصر أسعد باشا العظم الذي كان ولايزال أهم وأجمل المباني في دمشق (المرجع السابق، 58b, 59a, 60b, 61a). يتضح –أيضاً– اهتمام هذا المُعلّق/ القارئ بالحاكم أسعد باشا من بقية تعليقاته التي تشير إحداها إلى بداية حُكم «الراحل الحاج، أسعد باشا» (المرجع السابق، 21a)، ويشير تعليقان آخران إلى الحفلات التي أقامها أعيان دمشق على شرف الوالي، ومن هؤلاء الأعيان حسن أفندي السفرجلاني وعلي أفندي المُرادي (المرجع السابق، 59a and 59b).

91 قارِن خط اليد الموجود في ملاحظات الهامش بنماذج من كتابات القاسمي في مخطوطاتٍ عديدة من تأليفه. محمد بن ناصر العجمي، *آل القاسمي ونبوغهم في العلم والتحصيل* (بيروت، دار البشائر الإسلامية،1999)، 224–227. جديرٌ بالذكر أن خط القاسمي في النماذج ليس متجانساً دائماً.

92 العَمَلان هما: الأول لزين العابدين بن السيد محمد البرزنجي من مكة (المتوفى عام 1759)، وعنوانه

«كشف الحُجُب والسُّتور عن ما وقع لأهل المدينة مع أمير مكة سرور»،(MS Chester Beatty Library Ar. 3551/1, Dublin). أما الثاني فهو لأبي الكمال محمد سعيد الشُّويدي من بغداد (المتوفى، 1831)، وعنوانه *ورود حديقة الوزراء بورود وزارة مواليهم في الزوراء*.(MS Chester Beatty Library Ar 3551/3,.. (Dublin للمزيد حول سيرة المؤلفيْن، انظرعمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية*، 4 أجزاء. (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1995) 1: 488، 3: 316. قد يكون البرزنجي ابن محمد البرزنجي الذي تظهر سيرته في كتاب المُرادي *سلك الدّرر*، 4: 65–66. من المثير للفضول أن السويدي يذكر سبب تأليفه لهذا العمل وهو مساعدة المُرادي في جمع وتأليف معجمه.

93 يظهر الاسم في العبارة التالية، وكأن شخصاً يتدرب على طريقة مخاطبة الآخرين له: جناب حضرة العزّ الأكرم المحترم...السيد سليم جلبي السايحَة. MS Chester Beatty Library Ar 3551، Dublin، آخر صفحة.

94 «نظر فيه وتأمل معانيه...الحاج عبد الوهاب الترزي»، المصدر نفسه.

الفصل السادس:

1 نجد تاريخ العائلة في كتاب العجمي، *آل القاسمي*. يكرس ديفيد دين كومنز (David Dean Commins) كذلك جزءاً كبيراً من كتابه للحديث عن أنشطة العائلة. انظر:

David Dean Commins, *Islamic Reform Politics and Social Change in Late Ottoman* Syria (New York: Oxford University Press 1990).

للمزيد حول سيرة محمد سعيد القاسمي، انظر عبد الرزاق البيطار، *حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر*، 3 ج (دمشق: مجمع اللغة العربية) 2: 654–661. محمد جميل الشطي، *تراجم أعيان دمشق في القرن الرابع عشر* (دار اليقظة العربية، 1948)، 81–83.،حمد أديب الحصني، *كتاب منتخبات التواريخ لدمشق*، 3ج (دمشق، المطبعة الحديثة، 1927–1929): 2: 722. كحالة، *معجم المؤلفين*، 10: 34.

انظر كذلك مقتطفات من سيرة القاسمي من تأليف ابنه جمال الدين، بالإضافة إلى النعي المطبوع وبعض عبارات التعزية المكتوبة بخط اليد والموجودة في الحواشي كما يوردها العجمي، *آل القاسمي*، 195–221. للمزيد حول وصف مخطوطة طبعة القاسمي، انظر يوسف العش، *فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية*، 15ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1964)،6: 145–146.

2 Commins, *Islamic Reform*, 44

3 يتحدث معظم كتاب كومينز عن جمال الدين القاسمي وكتاباته. المرجع السابق.

7 المرجع السابق، 60، n. 33.

5 تظهر مقتطفاتٌ من هذه السيرة في العجمي، *آل القاسمي*، 27–54 .

6 Dominique Chevallier, «A Damas, production et société à la fin de XIXe siècle,» *Annales* 19.5 (1064): 966.

الكتاب الثاني الذي ألّفه القاسمي؛ *سفينة الفرج في ما هب ودبّ ودرج*، تحقيق محمد خير رمضان يوسف (بيروت: دار البشائر، 2004).

7 القاسمي، *قاموس الصناعات*.

8 Commins, *Islamic Reform*, 86.

9 تثير هذه النقطة جدلاً ضمنيّاً عند شيفاليير: «A Damas»، «Chevallier».

10 العجمي، *آل القاسمي*، Commins, *Islamic Reform*, 42, 28

11 انظر النقاش الذي يطرحه كومينز حول حياة الشيخ قاسم ومحمد سعيد. المرجع السابق، 42–44.

12 المرجع السابق، 47.

13 المرجع السابق، 43.

14 يُورد أحمد عزت عبد الكريم، محقق نسخة القاسمي المنقحة لتأريخ ابن بدير، الروايتيْن ويرجعهما إلى أحفاد القاسمي عن طريق «محافظ المتحف الوطني» أبو الفرج العشّ. البديري، *حوادث دمشق اليومية*،23–25، الهوامش 1 و2.

15 المرجع السابق، 23.

16 Commins, *Islamic Reform*, 41–42.

17 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 24.

18 انتمت كلتا العائلتين إلى الدائرة الإصلاحية ذاتها في دمشق، Commins, Islamic Reform، 34–48.

19 Afaf Lutfi Sayyid-Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

20 لمعالجةٍ حديثةٍ نسبيّاً للموضوع انظر:

Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 72–149.

21 مع أن الأعمال التي تتحدث عن عصر النهضة هائلةٌ إلا أن أفضلها:

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Oxford: Oxford University Press, 1962) Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875–1914.* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.)

22 دراسةٌ تركز على الحركات الراديكالية وأفكارها – على النقيض من الحركات الإصلاحية الدينية أو الوطنية – انظر:

Ilham Khuri-Makdisi, *Eastern Mediterranean.*

23 Adrian Gully, «Arabic Linguistic Issues and Controversies of the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries,» *Journal of Semitic Studies* XLII/I (1997): 75–120.

24 يصف غَلي (Gully) جميع هذه القضايا في مقاله «قضايا لغوية عربية» Gully, «Arabic Linguistic Issues».

للمزيد حول العلاقة المباشرة بين عصر النهضة والإحياء اللغوي كما يصفها المفكرون المعاصرون، انظر مقالات جرجي زيدان في مجلته *الهلال* كما هي مقتبسة في ومناقشة في:

Thomas Philipp, «Language, History, and Arab National Consciousness in the Thought of Jurjī Zaidan (1861–1914),» *International Journal of Middle East Studies* 4.1(1973): 16.

25 دور الصحافة المطبوعة في الحركات الإصلاحية التي ميزت عصر النهضة مُعتَرَفٌ به عالميّاً.

للمزيد حول دور الصحافة المطبوعة في الإصلاح اللغوي، انظر: Gully, «Arabic Linguistic Issues,» 76.

معالجةٌ شائقةٌ حديثةٌ للموضوع ذاته نجدها في:

Ilham-Khuri Makdisi, *Eastern Mediterranean*, 35–59; and Dyala Hamzah, «From `ilm to Sihāfa or the Politics of the Public Interest (Maslaha: Muhammad Rashīd Ridā and his journal al-Manār (1898–1935),» in *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere, and the Colonial Coordinates of Selfhood*, ed Dyala Hamzah (New York and Abdingon, Oxon: Routledge, 2013), 90–127.

26 القاسمي، *سفينة الفرج*، 49.

27 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 81.

28 المرجع السابق، 82.

29 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 2a.

30 المرجع السابق.

31 انظر على سبيل المثال المرجع السابق، 78b.

32 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 229.

33 تم اقتباسه سابقاً.

34 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 58b–59b، 60b، 61a.

35 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 194، 184–197.

36 تجدر الإشارة هنا إلى أن ابن بدير يمتدح الحاكم أسعد باشا في موضعين، أحدهما بسبب ترميمه لمقام السيدة زينب. ابن بدير، *حوادث دمشق*، 41b, 77b.

37 ابن بدير، *حوادث*، 53a.

38 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 184.

39 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 63a.

40 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 203.

41 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 74b.

42 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 222.

43 للمزيد حول إجماع علماء المسلمين على حُكم تشييد المباني العظيمة من قِبَل الحُكام وتصنيفهم إلى حكامٍ وَرِعين تمتعوا بسلطةٍ حكيمة، أو حكامٍ مسرفين ضالين، انظر:

Stefanos Yerasimos, *La Fondation de Constantinople et de Sainte Sophie dans les traditions turques: légendes d'empire* (Istanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes, 1990), 40-50.

44 هذا قولٌ شائعٌ جداً وهو غير مقتبسٍ من القرآن أو السنة.

45 القرآن، 14:42. البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 126.

46 الأمثلة على ذلك مختلفة. المرجع السابق، 98، 99، 128، 129، 131، 134، 135، 187.

47 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 30a.

48 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 134.

49 Schilcher, *Families in Politics*, 32.

50 تشير كلمة «مولد» إلى مولد النبي محمد حيث يُحيي المحتفلون هذه الذكرى بقراءة الشعر وغناء أغانٍ تتعلق بالنبي. ولكن قد تُقام مثل هذه الاحتفالات بمناسبة الشفاء من مرضٍ ما، أو للاحتفال بوقوع حدثٍ ميمونٍ.

51 ابن بدير، حوادث دمشق، 46a–46b.

52 البديري، حوادث دمشق اليومية، 171.

53 جدير بالملاحظة أن إضافات القاسمي على مستوى المفردات وخاصةً ما يتعلق بمترادفات كلمة «مومس» لم تكن ثابتةً. فعلى سبيل المثال، في موضعٍ آخر، يستبدل القاسمي عبارة «(من بنات الخطأ)»، وهي عبارةٌ لاتزال تُستخدم حتى يومنا هذا، «(بعاهرة)» (ابن بدير، *حوادث دمشق*، 25b؛ البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 127). ولكن، في موضعٍ آخر يقرر المحقق تبديل عبارة «(من بنات الخطأ)»، وهي عبارةٌ محترمةٌ ودارجةٌ، بالكلمة العامية السوقية «(شلكّات)» التي وجدها في النص الأصلي وبالتو فسّر معناها (ابن بدير، *حوادث دمشق*، 55b؛ البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 188). بالكاد ينسجم استخدام هذه الكلمة «(شلكّات)» مكان كلمة «مومس» مع مشروع القاسمي الهادف إلى صقل لغة النص. بالإضافة إلى ذلك، تُستخدم كلمة «شلكّات» في العامية العربية ولا تحتاج إلى تفسير مع أن جذورها تركية (şıllık). سنرى لاحقاً في هذا الفصل، كيف يترجم القاسمي عادةً المفردات التركية والتركية المعرّبة إلى العربية.

54 لا يعني هذا أن القاسمي لا يقوم على نحوٍ منتظم بتصحيح المفردات العامية. لاحظ على سبيل المثال تغييره لعبارة «أسقى العطشان وأطعم الجيعان» إلى «أطعم الجائع وسقى العطشان». ابن بدير، *حوادث دمشق*،49b؛ البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 267.

55 ابن بدير، *حوادث دمشق*،89a؛ البديري، *حوادث دمشق اليومية*،253.

56 في موضعين مختلفين، انظر: ابن بدير، *حوادث دمشق*90 a، 55a؛ البديري، *حوادث دمشق*

اليومية، 257، 187.

57 المرجعان السابقان، 56a، 189.

58 المرجعان السابقان، 52a، 162.

59 المرجعان السابقان، 42b.، 165

60 المرجعان السابقان، 26b.، 129

61 المرجعان السابقان، 2a.، 82

62 على سبيل المثال، قارن ابن بدير، *حوادث دمشق*، الصفحات: 31a, 38b, 49a, 50a, 51a, 86b, 53a, 63a, 63a–63b, 61a, 68a 70a, 81b, 86b. بالبديري، *حوادث دمشق اليومية*، الصفحات (على التوالي)، 136، 157، 176، 187، 180، 184، 199، 203، 203 212، 214، 235، 248.

63 .بما أن هذا الفصل يعالج الإيجاز والحذف الذي قام به القاسمي، سأُبيّن موقع الحدث أو السرد المحذوف داخل النسخة المنقحة كأن القاسمي قد أبقاه. ولهذه الغاية سأستخدم عبارة «رقم الصفحة الافتراضي» للإشارة إلى موقع الأحداث الافتراضي بالنص. ابن بدير، *حوادث دمشق*، 68a. البديري، *حوادث دمشق اليومية*، رقم الصفحة الافتراضي 212.

64 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 27a, 35a, 51a, 57b, 61a, and 75b. البديري، *حوادث دمشق اليومية*، رقم الصفحة الافتراضي (على التوالي): 149، 180، 149، 62، 223—224.

65 على سبيل أمثال، ابن بدير، *حوادث دمشق*، 53a, 62a, 65b, 70a. البديري، *حوادث دمشق اليومية*، رقم الصفحة الافتراضي (على التوالي): 184، 202، 212، 214.

66 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 93a, 95a, 95b. البديري، *حوادث دمشق اليومية*، رقم الصفحة (على التوالي): 263، 268، 269.

67 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 29b؛ البديري، *حوادث دمشق اليومية*، رقم الصفحة الافتراضي، 133.

68 المرجعان السابقان b38، ورقم الصفحة الافتراضي، 157.

69 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 22b.

70 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 121.

71 مثال آخر لتوضيح حذف السجع والكلام نجده في القصة التي تحكي المواجهة بين الظاهر العمر والحاكم سليمان باشا العظم التي اقتبسناها في الفصل الأخير. انظر المرجع السابق، 118.

72 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 35b.

73 المرجع السابق. 49a.

74 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، رقم الصفحة الافتراضي، 176.

75 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 51a.

76 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 187.

77 لنقارن: البديري، *حوادث دمشق اليومية*،178–179، ابن بدير، *حوادث دمشق*، 50a–51a.

78 لنقارن على سبيل المثال: ابن بدير، *حوادث دمشق*،14b–15b، 17a–17b، 20b، 31a–31b، 54a–55a،77a مع البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 111–112، 114، 119، 137، 187، 227. (على التوالي).

79 المزيد من الأمثلة نجدها في: ابن بدير، *حوادث دمشق*، 68a، 69b، 73a، 78b، والبديري، *حوادث دمشق اليومية*، أرقام الصفحات الافتراضية: 212، 214، 218، 228. جديرٌ بالملاحظة أن نقل القاسمي لتقرير ابن بدير حول حادثة الحج الشهيرة التي وقعت عام 1171 هجري/1757 م عندما هاجم قُطاعٌ من البدو قافلة الحجاج، كان دقيقاً على نحوٍ استثنائي باستثناء بعض التعديلات الثانوية. البديري، *حوادث دمشق اليومية*،246–249. ابن بدير، *حوادث دمشق*، 86a،86b–87a. (على التوالي)

80 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 88، 176، 177، 192،217.

81 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 101، 123، 153، 212، and 217.

82 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، رقم الصفحة الافتراضي، 133. ابن بدير، *حوادث دمشق*،29b.

83 المرجعان السابقان، 65a رقم الصفحة الافتراضي، 207.

84 المرجعان السابقان، 76b رقم الصفحة الافتراضي، 226.

85 المرجعان السابقان، 77b رقم الصفحة الافتراضي، 227.

86 المرجعان السابقان،44a–44b، رقم الصفحة الافتراضي، 168.

87 المرجعان السابقان، 82b، رقم الصفحة الافتراضي، 237.

88 المرجعان السابقان، 25b، رقم الصفحة الافتراضي، 127.

89 المرجعان السابقان،26a، رقم الصفحة الافتراضي، 127.

90 المرجعان السابقان،59b، رقم الصفحة الافتراضي، 193.

91 المرجعان السابقان،13b ، 32a رقم الصفحة الافتراضي 110، 138 (على التوالي).

92 المرجعان السابقان، 16a، 21a–21b،أرقام الصفحات الافتراضية، 114، 119 (على التوالي).

93 المرجعان السابقان، 33b، رقم الصفحة الافتراضي، 145.

94 المرجعان السابقان، 59b، رقم الصفحة الافتراضي، 198.

95 المرجعان السابقان، 27a، رقم الصفحة الافتراضي، 129.

96 المرجعان السابقان، 27a–27b، رقم الصفحة الافتراضي، 129.

97 المرجعان السابقان، 57b، رقم الصفحة الافتراضي، 127. مع أن القاسمي يُبقي نعي ابن بدير لوالدته، إلا أنه يقدم نسخةً مختصرةً عنه. المرجعان السابقان، 10a and 104.

98 المرجعان السابقان، 69a–69b، رقم الصفحة الافتراضي، 214.

99 المرجعان السابقان، 69b–70a، رقم الصفحة الافتراضي، 214.

100 المرجعان السابقان، 81b–82a، رقم الصفحة الافتراضي، 236.
101 المرجعان السابقان، 57a–57b، أرقام الصفحات الافتراضية، 191–192. لكن أبقى القاسمي ذِكر علاقة الحلّاقة التي جمعت ابن بدير والعالم يوسف الطبّاخ. المرجع السابق، 28b، رقم الصفحة الافتراضي، 130.
102 للمزيد من الأمثلة، انظر، ابن بدير، *حوادث دمشق*، 11b–12a، 17a–17b، 29a، والبديري، *حوادث دمشق اليومية*، أرقام الصفحات الافتراضية (على التوالي): 107، 114، 132–133، 164، 167، 191 and 191.
103 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 43b.
104 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 176.
105 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 76b.
106 البديري، *حوادث دمشق اليومية* 225،.
107 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 58a.
108 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 192–193.
109 ابن بدير، *حوادث دمشق*، 58a.
110 البديري، *حوادث دمشق اليومية*، 99–100، 104، 107.
111 Schilcher, *Families in Politics*, 35.

الخلاصة:

1 أوردنا بدقة عدد مخطوطات كل عملٍ في الفصل الثالث عندما ذكرنا عنوان العمل للمرة الأولى.
2 الفقرات التالية هي ملخص لورقة بحث منشورة:

Dana Sajdi, «Print and Its Discontents: A Case for Pre-Print Journalism and Other Sundry Print Matters,» *Translator*, 15.1(2009): 105-138.Special Issue «Nation and Translation in the Middle East,» edited by Samah Selim.

3 للمزيد حول تاريخ الطباعة في الامبراطورية العثمانية بوجهٍ عام، انظر:

Johann Strauss, «Who Read What in the Ottoman Empire (19th–20th Centuries),» *Middle Eastern Literature,*676–39 :(2003)1.; idem., «'Kütüp ve Resail-i Mevkube»': Printing and Publishing in a Multi-Ethnic Society,» in *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* (London: Routledge, 2005), ed. Elisabeth Özdalga, 225–253; and Server Rifat İskit, *Türkiyede Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış* (Istanbul: Devlet Basımevi, 1939), 1–151.

4 في صفحاتٍ مختلفةٍ من كتاب: Hourani، *Arabic Thought*.
5 فيليب دي طرازي، *تاريخ الصحافة العربية يحتوي على كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم، 4 أجزاء* (بيروت: المطبعة

الأدبية، 1914)، 2:162، 246–274.

6 Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History* (New York: Oxford University Press, 1995), 50.

7 Dagmar Glass, Geoffrey Roper, and Hrant Gabeyan, «Arabic Book and Newspaper Printing in the Arab World,» in *Middle Eastern Languages and the Print Revolution: A Cross-Cultural Encounter: A Catalogue and Companion to the Exhibition*, eds. Eval Hanebutt Benz et al. (Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002), 215.

8 في مصر، كانت بولاق أول مطبعة محلية أسست في زمن الإصلاح في عهد محمد علي لتخلف مطبعة نابليون. أسس إبراهيم متفرقة (Ibrahim Müteferrika) أول مطبعةٍ عثمانيةٍ–تركيةٍ عام 1728، إلا أن إنتاج المطبعة توقف بعد وفاة مالكها. ولكن أنشطة صحفية ذات مستوى عالٍ حدثت خلال فترة الإصلاحات المعروفة بالتنظيمات العثمانية.

9 للمزيد حول تشييد المدارس والكلياتِ الحديثة في إسطنبول العثمانية، انظر:

Hanioğlu, *Brief History of the Late Ottoman Empire,* 63and 102–103.

وللمزيد حول الموضوع ذاته ولكن في مصر، انظر:

J. Heyworth-Dunne, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt (London: Cass, 1968).

10 «لم يحلّ الانتشار السريع للمطبعة... وتصاعد إنتاج النصوص المطبوعة وخاصةً الدوريات، أو على الأقل ليس مباشرةً، محلّ طرائق الكتابة والقراءة القديمة... غالباً ما كانت الدوريات... تُقرَأ ضمن مجموعةٍ [من الأفراد]... وقُرِأت المقالات كذلك ونوقِشت جهراً داخل المقاهي».

Khuri-Makdisi ,*Eastern Mediterranean*, 36–37. See also Juan Cole, «Urban Islam in the Mediterranean World, 1890–1920,» in *Modernity and Culture: From the Mediterranean to the Indian Ocean*, eds. by Leila Tarazi Fawaz and C. A. Bayly (New York: Columbia University Press, 2002), 350–351.

11 Thomas, *A Study of Naima*, 36–42.

12 المرجع السابق، 38.

13 المرجع السابق، 39. للمزيد حول الصحيفة والمطبعة التي أُنشِئت من أجلها، انظر:

İskit, *Türkiyede Neşriyat Hareketleri*, 29–31.

14 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1983), 39.

15 Khuri-Makdisi, *Eastern Mediterranean*, 51.

الخاتمة:

1 http://www.panet.co.il/Ext/series.php?name=folder&id=292&autostart=40097&page=0, accessed June 12, 2012.

2 http//:www.veoh.com/watch/v15824408rMjdpksC?h1=Al+Hosrom.Al+Shami. Epo1.

3 استخدم الروائي إبراهيم نصر الله مؤخراً نسخة ابن بدير المنقحة في روايته التاريخية التي تسرد حياة الظاهر العُمر وزمنه، *قناديل ملك الجليل* (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2012).

المراجع

al-'Abd, Ḥasan Āghā. "Tārīkh Ḥasan Āghā al-`Abd." Microfilm MS 1136, Majma` al-Lugha al-`Arabiyya, Damascus.

———. *Tārīkh Ḥasan Āghā al-`Abd: Ḥawādith Bilād al-Shām wa al-imbaraṭūriyya al-`uthmāniyya.* Edited by Yūsuf Nu`aysa. Damascus: Dār Dimashq li-al-Ṭibā'a wa al-Nashr, 1986.

Abd al-Razzaq, Moaz. "Domestic Architecture, Notables, and Power: A Neighbourhood in Late Ottoman Damascus." In *Art turc: Actes de 10e Congrès international d'art turc, Genève, 17–23 septembre 1995/ Turkish Art: Proceedings of 10th International Congress of Turkish Art, Geneva, 17–23 September 1995*, 489–495. Geneva: Foundation Max Van Berchem, 1998.

Abou-El-Haj, Rifaat Ali. *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries.* Albany: State University of New York Press, 1991.

———. "The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683–1703: A Preliminary Report." *Journal of the American Oriental Society* 94, no. 4 (December 1974): 65–80, 438–447.

Abū al-Fatḥ. *The Kitāb al-tārīkh of Abu «l-Fath.* Edited by Paul Stenhouse. Sydney: University of Sydney Press, 1985.

Abu-Husayn, Abdul-Rahim. *Provincial Leaderships in Syria, 1575–1650.* Beirut: American University of Beirut, 1985.

Ahmed, Mohammed Shahab. "The Satanic Verses Incident in the Memory of the Early Muslim Community: An Analysis of the Early Riwāyahs and Their Isnāds." Ph. D. diss., Princeton University, 1999.

'Ajamī, Muḥammad b. Nāṣir. *Āl al-Qāsimī wa nubūghu-hum fī al-'ilm wa altaḥṣīl.* Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīya, 1999.

Akkach, Samer. *«Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment.* Oxford: Oneworld, 2007.

Altoma, Salih J. *The Problem of Diglossia in Arabic: A Comparative Study of Classical and Iraqi Arabic.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

Amīn, Muḥammad, and Laylā `Alī Ibrāhīm. *Al-Muṣtalaḥāt al-mi`māriyya fī al-wathā'iq al-mamlūkiyya:1250–1517.* Cairo: American University in Cairo Press, 1990.

al-Amīn, al-Sayyid Muḥsin. *Khiṭaṭ Jabal `Āmil.* Edited by Ḥasan al-Amīn. 2 vols. Beirut:

Maṭba`at al-Inṣāf, 1961.

And, Metin. *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey*. Ankara: Forum Yaynlar, 1963.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1983.

Andrews, Walter, and Irene Markoff. "Poetry, the Arts, and Group Ethos in the Ideology of the Ottoman Empire." *Edebiyat: A Journal of Middle Eastern and Comparative Literature* 1, no. 1 (1987), 41–47.

Anīs, Muḥammad. *Madrasat al-tārīkh al-miṣrī fī al-`ahd al-`uthmānī*. Cairo: Jāmi'at al-Duwal al-'Arabiyya, 1962.

Ānūtī, Usāma. *Al-Ḥaraka al-adabiyya fī Bilād al-Shām khilāl al-qarn al-thāmin `ashar*. Beirut: Lebanese University Press, 1970.

Arberry, A. J. *The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures*. Dublin: Hodges, Figgis, 1959.

Artan, Tülay. "Arts and Architecture." In *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Edited by Soraiya Faroqhi, 408–480. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

al-'Ashsh, Abū al-Faraj. "al-Dūr al-athariyya al-khāṣṣa fī Dimashq." *Annales archéologiques de Syrie* 3, no. 8–9 (1953): 47–58.

al-'Ashsh, Yūsuf. *Fihris makhṭūṭat dār al-kutub al-Ẓāhiriyya*. Damascus: al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī, 1946.

———. "Mudhakkarāt yawmiyya duwwinat bi-Dimashq." *Majallat al-majma` al-`ilmī al-`arabī* 18 (1943): 142–154.

Ayalon, Ami. *The Press in the Arab Middle East: A History*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Aynur, Hatice. "Ottoman Literature." In *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Edited by Suraiya Faroqhi, 481–520. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Baer, Gabriel. "Jerusalem Notables in Ottoman Cairo." In *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868–1948)*. Edited by Amnon Cohen and Gabriel Baer, 167–175. Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1984.

———. *Egyptian Guilds in Modern Times*. Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964.

Bakhtin, M. M. "Epic and Novel: Toward a Methodology for the Study of the Novel." In *The Dialogic Imagination: Four Essays*, translated by Michael Holquist, 3–40. Austin: University of Texas Press, 1981.

———. *Rabelais and His World*. Translated by Helene Iswolsky. Cambridge, Mass: MIT Press, 1968.

Bakr, `Abd al-Wahhab. "Interrelationships Among the Damurdāshī group of Manuscripts." In *Eighteenth Century Egypt: the Arabic Manuscript Sources*. Edited by Daniel Crecelius, 79–88. Claremont: Regina Books, 1990.

Barbir, Karl. "All in the Family: The Muradis of Damascus." *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): 327–353.

———. *Ottoman Rule in Damascus, 1708–1758*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Bartlett, W. H., and William Purser. *Syria, the Holy Land, Asia Minor, etc., Illustrated*. London: Fisher, Son, and Co., 1836.

al-Barzanjī , Zayn al-`Ābidīn b. al-Sayyid Muḥammad. "Kashf al-ḥujub wa al-sutūr `an mā waqa`a li-ahl al-Madina ma`a amīr Makka Surūr." MS Chester Beatty Library, Ar 3551/1, Dublin.

Bauer, Thomas. "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches." *Mamluk Studies Review* 10, no. 2 (2005): 105–132.

al-Bayṭār, Abd al-Razzāq. *Ḥulyat al-bashar fī tārīkh al-qarn al-thālith `ashar*. 3 vols. Damascus: Majma` al-Lugha al-`Arabiyya, 1961–1963.

Beg, M.A.J. "Ḥallāḳ," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

Behrens-Abouseif, Doris. "The Abd al-Rahmān Katkhudā Style in 18th Century Cairo." *Annales Islamologiques* 26 (1992): 117–126.

Ben Zvi, Itzhak. *The Book of the Samaritans*. Tel-Aviv: Magnes Press, 1970.

Berkey, Jonathan Porter. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Bouwsma, William. "Anxiety and the Formation of Early Modern Culture." In *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*. Edited by Barbara Malament and William Bouwsma, 215–246. Manchester: Manchester University Press, 1980.

Bowen, Harold, and H.A.R. Gibb. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. 2 vols. London: Oxford University Press, 1950.

Bualuan, Hayat. "Mikha'il Breik: A Chronicler and a Historian in 18th Century bilad al-Sham." *Parole de l'Orient* 21 (1996): 257–270.

———. *Mu'arrikhū Bilād al-Shām fī al-qarn al-thāmin `ashar*. Beirut: al-Furāt, 2002.

al-Budayrī (al-Ḥallāq), Aḥmad. "The Barber of Damascus: Ahmad Budayri al-Hallaq's Chronicle of the Year 1749." In *The Modern Middle East: A Sourcebook for History*. Edited by Camron M. Amin, Benjamin C. Fortna, and Elizabeth Frierson, translated by Steve Tamari, 562–568. London: Oxford University Press, 2006.

———. (or Şeyh Ahmet el-Bediri el-Hallak). *Berber Bediri'nin günlüğü 1741–1762, Osmanlı taşra hayatına ilişkin olaylar*. A translation of al-Budayrī's chronicle into Turkish by Hasan Yüksel. Ankara: Akçağ, 1995.

———. *Ḥawādith Dimashq al-yawmiyya, 1154–1175 H: 1741–1762 M.* In the recension of Muḥammad Sa'īd al-Qāsimī, edited by Aḥmad 'Izzat 'Abd al-Karīm. Cairo: Maṭbū'āt Lajnat al-Bayān al-'Arabī, 1959. Second edition with a study Muḥammad Jamīl Ṣulṭān. Damascus: Dār Sa`d al-Dīn, 1997.

Burayk, Mīkhā'īl. *Tārīkh al-Shām*. Edited by Aḥmad Ghassān Sabānū. Damascus: Dār Qutaybah, 1982.

———. "Tārīkh al-Shām." MS 9786. Pet. 188, and 9787. Pet. 188, Arabic Collection, Staatsbibliothek zu Berlin, Berlin.

———. "Tārīkh al-Shām." MS Tārīkh 2213, Taymuriyya Collection, Dār al-Kutub, Cairo.

———. "Tawārīkh al-zamān wa zahrat a`ājīb al-kawn wa al-awān." MS *Tārīkh* 5453, al-Asad National Library, Damascus.

Buturovic, Amila. "Sociology of Popular Drama in Medieval Egypt: Ibn Dāniyāl and His Shadow Plays." Ph.D. diss., McGill University, 1993.

———. "'Truly, This Land Is Triumphant and Its Accomplishments Evident!» Baybar's Cairo in Ibn Daniyal's Shadow Play." In *Writers and Rulers: Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times*. Edited by Louise Marlow and Beatrice Gruendler, 149–168. Wiesbaden: Reichert, 2004.

Cachia, Pierre. "The Egyptian Mawwal: Its Ancestry, Its Development, and Its Present Forms." *Journal of Arabic Literature* 8 (1977): 77–103.

Çağman, Filiz. "Women's Clothing." In *9000 Years of Anatolian Women*. Edited by Günsel Renda, 256–291. Istanbul: Ministry of Culture of the Turkish Republic, 1993.

Cahen, Claude. "History and Historians." In *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. Edited by M.J.L. Young, J. D. Latham, and R. B. Serjeant, 188–233. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Çaksu, Ali. "Janissary Coffeehouses in Late Eighteenth-Century Istanbul." In *Ottoman*

Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century. Edited by Dana Sajdi, 117–132. London: I. B. Tauris, 2007.

Canbakal, Hülya. "'Ayntab at the End of the Seventeenth Century: A Study of Notables and Urban Politics." Ph.D. diss., Harvard University, 1999.

———. *Society and Politics in an Ottoman Town: 'Ayntab in the 17th Century*. Leiden: Brill, 2007.

Canova, Giovanni. "Gli Studi sull'epica popolare araba." *Oriente Moderno* 57 (1977): 211–226.

Çelebi, Ḥajjī Khalīfa Kātib. *Kashf al-Ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn*. Edited by Şerifettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge. 6 vols. Istanbul: Maarif Matbaasi, 1941.

de Certeau, *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Chartier, Roger. "Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France." In *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, edited by Stephen L Kaplan, 229–253. Berlin: Mouton, 1984.

———. *The Order of Books: Readers, Authors and Libraries in Europe Between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*. Translated by Lydia G. Cochrane. Cambridge: Polity Press, 1994.

Chevalier, Dominique. "A Damas, production et société à la fin de XIXe siècle." *Annales* 19, no. 5 (1064): 966–972.

Cohen, Amnon. *The Guilds of Ottoman Jerusalem*. Leiden: Brill, 2001.

———. *Palestine in the 18th Century: Patterns of Government and Administration*. Jerusalem: Magnes Press, 1973.

Cole, Juan. "Printing and Urban Islam in the Mediterranean World, 1890–1920." In *Modernity and Culture: From the Mediterranean to the Indian Ocean*. Edited by Leila Tarazi Fawaz and C. A. Bayly, 344–364. New York: Columbia University Press, 2002.

Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. London: Oxford University Press, 1990.

Connelly, Bridget. *Arab Folk Epic and Identity*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Mamūn*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Crown, Alan David. *Samaritan Scribes and Manuscripts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

al-Ḍanafī, Ibrāhīm b. Yaqūb. *Ẓāhir al-'Umar wa-ḥukkām Jabal Nābulus, 1185–1187 AH/1771–1773 CE*. Edited by Mūsā Abū Diyya. Nablus: Jāmiat al-Najā al-Waanīya, 1986.

al-Danafī, Ibrāhīm b. Yaqūb, and (separately) `Abd al-Ghanī al-Nābulusī. *Al-Mukhtār min kitāb al-ḥaḍra al-unsiyya fī al-riḥla al-qudsiyya wa yalī-hi kurrās `an hujūm al-Ẓāhir al-`Umar `alā Nāblus*. Excerpts of a book by al-Nābulusī and the chronicle by al-Danafī edited by Iḥsān al-Nimr. Nablus: n.p., 1972.

Darling, Linda T. "Public Finances: The Role of the Ottoman Center." In *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Edited by Soraiya Faroqhi, 118–131. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Darnton, Robert. "A Bourgeois Puts His World in Order: The City as a Text." In *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, 107–144. New York: Basic Books, 1984.

Daskalakis (Mathews), Anne-Christine. "Damascus 18th and 19th Century Houses in the Ablaq-`Ajamī Style of Decoration: Local and International Significance." Ph.D. diss., New York University, 2004.

———. "A Room of «Splendor and Generosity» from Ottoman Damascus." *Metropolitan Museum Journal* 32 (1997): 111–139.

Daulte, F. "Le Palais Azem à Damas." *L'Oeil* 337, no. 1983: 62–63.

Deguilhem, Randi, and Suraiya Faroqhi, eds. *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*. London: I. B. Tauris, 2005.

Dols, Michael W. "The Second Plague Pandemic and Its Recurrences in the Middle East: 1347–1894." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 22, no. 2 (May 1979): 162–189.

Douwes, Dick. *The Ottomans in Syria: A History of Justice and Oppression*. London: I. B. Tauris, 2000.

Dubler, C. E. "`Adjā'ib," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

Elbendary, Amina A. "The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zahir Baybars." *Mamluk Studies Review* 5 (2001): 141–157.

Eldem, Edhem. "Urban Voices from Beyond: Identity, Status and Social Strategies in Ottoman Funerary Epitaphs of Istanbul (1700–1850)." In *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*. Edited by Virginia H Aksan and Daniel Goffman, 233–255. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Elger, Ralf. *Muṣṭafā Bakrī: zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*. Schenfeld: EB-Verlag, 2004.

El-Hassan, S. "Educated Spoken Arabic in Egypt and the Levant: A Critical Review of Diglossia and Related Concepts." *Archivum Linguisticum* 3 (1977): 112–132.

El-Rouayheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Establet, Colette, and Jean-Paul Pascual. *Familles et fortunes à Damas: 450 foyers damascains en 1700*. Damascus: Institut Français de Damas, 1994.

———. "Les Livres des gens à Damas 1700." *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 87–88 (1999): 143–175.

Evren, Burçak. *Osmanlı esnafı*. Istanbul: Doğan Kitapçılık, 1999.

———. *Osmanlı'da esnaf ve örgütleri*. Istanbul, n.p., 1997.

Farah, Caesar E. *The Dhayl in Medieval Arabic Historiography*. New Haven: American Oriental Society, 1967.

Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———. *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople Under the Ottomans*. London: I. B. Tauris, 2009.

———. "Introduction." In *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 3. *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Edited by Suraiya Faroqhi, 3–17. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

———. *Pilgrims and Sultans: The Ḥajj Under the Ottomans*. London: I. B. Tauris, 1994.

———. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London: I. B. Tauris, 2000.

Fattah, Hala. "Representations of Self and Other in Two Iraqi Travelogues of the Ottoman Period." *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 51–76.

Ferguson, Charles A. "Diglossia." *Word* 15 (1959): 325–340.

Filan, Kerima. "Life in Sarajevo in the 18th Century (According to Mulla Mustafa's *Mecmua*)." In *Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*. Edited by Vera Costantini and Markus Koller, 317–345. Leiden; Boston: Brill, 2008.

Findley, Carter Vaughn. "Political Culture and the Great Households." In *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Edited by Suraiya Faroqhi, 65–80. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541–1600)*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Gaster, Moses. *The Samaritans, Their History, Doctrines and Literature*. London: Oxford University Press, 1925.

Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Sixteenth Century Miller*. Translated by John Tedeschi and Anne Tedeschi. 2nd ed. New York: Dorset Press, 1989.

Glass, Dagmar, Geoffrey Roper, and Hrant Gabeyan. "Arabic Book and Newspaper Printing in the Arab World." In *Middle Eastern Languages and the Print Revolution: A Cross-Cultural Encounter: A Catalogue and Companion to the Exhibition*. Edited by Eval Hanebutt Benz et al., 177–216. Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002.

Goodwin, Godfrey. *The Janissaries*. London: Saqi Books, 1994.

Graf, Georg. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. 5 vols. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.

Gran, Peter. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760–1840*. 2nd ed. Syracuse: Syracuse University Press, 1998.

Grehan, James. *Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus*. Seattle: University of Washington Press, 2007.

———. "Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus (ca. 1500–1800)." *International Journal of Middle East Studies* 35, no. 2 (2003): 215–236.

Gully, Adrian. "Arabic Linguistic Issues and Controversies of the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries." *Journal of Semitic Studies* 42, no. I (1997): 75–120.

Guo, Li. "Mamluk Historiographic Studies: The State of the Art." *Mamluk Studies Review* 1 (1997): 16–43.

Haarman, Ulrich. "Arabic in Speech, Turkish in Lineage: Mamluks and Their Sons in the Intellectual Life of Fourteenth-Century Egypt and Syria." *Journal of Semitic Studies* 33 (1988): 81–114.

———. "Auflösung und Bewahrung der klassischer Formen arbischer Geschichtsschreibung in der Zeit Mamluk." *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 121 (1971): 47–61.

Haddad, George. "The Interests of an Eighteenth Century Chronicler of Damascus." *Der Islam* 38, no. 3 (1963): 258–271.

Haeri, Nìloofar. *Sacred Language, Ordinary People: Dilemmas of Culture and Politics in Egypt*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Hamadeh, Shirine. *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*. Seattle: University of Washington Press, 2008.

———. "Public Space and the Garden Culture of Istanbul in the Eighteenth Century." In *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, eds. Virginia H. Aksan and Daniel Goffman, 227–312. Cambridge University Press: Cambridge, 2007.

al-Hamadhānī, Badī' al-Zamān. *Maqāmāt Badī' al-Zamān al-Hamadhānī*. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1993.

Hämeen-Anttila, Jaakko. *Maqama: A History of a Genre*. Diskurse der Arabistik Bd. 5. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.

Hammond, Marlé. "Qasida, Marthiya, and Differance." In *Transforming Loss into Beauty: Essays on Arabic Literature and Culture in Honor of Magda Al-Nowaihi*. Edited by Dana Sajdi and Marlé Hammond, 143–184. Cairo: American University in Cairo Press, 2008.

Hamzah, Dyala, ed. "From `ilm to Sihāfa or the Politics of the Public Interest (Maslaha): Muhammad Rashīd Ridā and His Journal al-Manār (1898–1935)." *In the Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere, and the Colonial Coordinates of Selfhood*. Edited by Dyala Hamzah, 90–127. (New York and Abdingon, Oxon: Routledge, 2013).

Hanioğlu, Şükrü. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Hanna, Nelly. "The Administration of Courts in Ottoman Cairo." In *The State and Its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present*. Edited by Nelly Hanna, 44–59. Cairo: American University in Cairo Press, 1995.

———. "The Chronicles of Ottoman Egypt: History or Entertainment?" In *The Historiography of Islamic Egypt, c. 950–1800*. Edited by Hugh Kennedy, 237–250. Leiden: Brill, 2001.

———. "Culture in Ottoman Egypt." In *The Cambridge History of Egypt: Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*. 2 vols. Edited by M. W. Daly, 2: 87–112. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

———. "Guilds in Recent Historical Scholarship." In *The City in the Islamic World*. 2 vols. Edited by Renata Holod, Attilio Petruccioli, and André Raymond, 2: 895–920. Leiden: Brill, 2008.

———. *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.

———. "Literacy and the «Great Divide» in the Islamic World, 1300–1800." *Journal of Global History* 2, no. 2 (2007): 175–193.

Ḥarb, Ṭalāl. *Bunyat al-sīra al-sha`biyya wa khiṭābu-hā al-malḥamī fī `asr al-Mamālīk*. Beirut: al-Mu'assassa al-Jāmi`iyya li-al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1999.

al-Ḥarīrī, Muḥammad b. `Uthmān. *Sharḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī, wa-huwa Abū Muḥammad Al-Qāsim ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Uthmān al-Ḥarīrī al-Baṣrī*. Commentaries by `Abd Allāh Ibn Khashshāb and `Abd Allāh Ibn Barrī. Beirut: Dār al-Turāth, 1968.

Hathaway, Jane. *The Arab Lands Under Ottoman Rule, 1516–1800*. Harlow: Pearson Longman, 2008.

———. "The Household: An Alternative Framework for the Military Society of Eighteenth-Century Ottoman Egypt." *Oriente Moderno* 18 (1999): 57–66.

———. *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———. "Sultans, Pasha, Taqwims and Mühimmes: A Reconsideration of Chronicle-Writing in Eighteenth Century Ottoman Egypt." In *Eighteenth Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources*. Edited by Daniel Crecelius. Claremont: Regina Books, 1990.

Heykal, Bernard. "Dissembling Descent, or How the Barber Lost His Turban: Identity and Evidence in Eighteenth-Century Zaydī Yemen." *Islamic Society and Law* 9, no. 2 (2002): 194–230.

Heyworth-Dunne, J. *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. London: Cass, 1968.

Hirschler, Konrad. *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

al-Ḥiṣnī, Muḥammad Adīb. *Kitāb muntakhabāt al-tawārīkh li-Dimashq*. 3 vols. Damascus: al-Ḥadītha Press, 1927–1929.

al-Ḥiṣnī, Taqiyy al-Dīn. *Kifāyat al-akhyār fī ḥall ghāyat al-ikhtiṣār*. Edited by `Alī `Abd al-Ḥamīd Abū Khayr and Muḥammad Wahbī Sulaymān. Damascus: Dār al-Khayr, 1996.

Holt, P. M. *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*. London: Longman, 1986.

———. "The Career of Küçük Muḥammad (1676–94)." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26, no. 2 (1963): 269–287.

———. "al-Jabartī's Introduction to the History of Ottoman Egypt." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25, no. 1/3 (1962): 38–51.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

———. "Historians of Lebanon." In *Historians of the Middle East*. Edited by Bernard Lewis and P. M. Holt, 226–245. London: Oxford University Press, 1962.

———. "Ottoman Reform and the Politics of the Notables." In *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*. Edited by William Roe Polk and Richard L. Chambers, 41–68. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Howard, Douglas A. "Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature." In *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*. Edited by Virginia H. Aksan and Daniel Goffman, 61–74. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

al-Ḥusayn, Yaḥyā b. *Bahjat al-zaman fī ḥawādith al-Yaman*. Edited by Abd Allāh b.

Muḥammad al-Ḥabashī. Abu Dhabi: Manshūrāt al-Majma` al-Thaqāfī, 1996.

Ibn 'Ajība, Aḥmad ibn Muḥammad. *The Autobiography of the Moroccan Sufi Ibn Ajiba*. Edited by Jean-Louis Michon. Translated by David Streight. Louisville: Fons Vitae, 1999.

Ibn Budayr, Shihāb al-Dīn Aḥmad. "Ḥawādith Dimashq al-Shām al-yawmiyya min sanat 1154 ilā sanat 1176." MS Chester Beatty Library Ar 3551/2, Dublin.

Ibn Dānīyāl, Muḥammad. *Three Shadow Plays*. Edited by Paul Kahle, Derek Hopwood, and Muḥammad Muṣṭafā Badawī. Cambridge: Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial, 1992.

Ibn Dīmitrī (al-Ḥalabī), Yūsuf. "al-Murtād fī tārīkh Ḥalab wa Baghdād." Edited by Fawwāz Maḥmūd al-Fawwāz. M.A. thesis. University of Damascus, 1978.

Ibn al-Husayn, Yaḥyā, *Bahjat al-zamān fī ḥawādith al-Yaman*. Edited by `Abd Allāh b. Muḥammad al-Ḥabashī under the title *Yawmiyyāt Ṣan`ā»*. Abu Dhabi: Manshūrāt al-Majma` al-Thaqāfī, 1996.

Ibn Ismā`īl, al-Mu'ayyad bi-Allāh. *Mudhakkarāt al-Mu'ayyad bi-Allāh Muḥammad b. Ismā`īl*. Edited by `Abd Allāh Muḥammad al-Ḥabashī. Beirut: al-Mu'assasa al-Jāmi`iyya li-al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī`, 1991.

Ibn Kannān, Muḥammad b. Īsā. "al-Ḥawādith al-yawmiyya li-tārīkh aḥada «ashara wa alf wa miyya." MS 9479. We. 1114 and 9480 We. 1115, Arabic Collection, Staatsbibliothek zu Berlin, Berlin.

———. *Al-Mawākib al-islāmiyya fī al-mamālik wa-al-maḥāsin al-shāmiyya*. 2 vols. Edited by Ḥikmat Ismā`īl. Damascus: Wizārat al-Thaqāfa, 1992.

———. *Yawmīyāt shāmiyya: wa-huwa, al-tārīkh al-musammā bi-al-ḥawādith al-yawmiyya min tārīkh aḥada 'ashara wa-alf wa-miyya*. Edited by Akram Ḥasan 'Ulabī. Damascus: Dār al-Ṭabbā' li-al-Ṭibā'a wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1994.

Ibn Karāma, Muṣṭafā Jamāl al-Dīn. "Aḥdāth bilād Ṭarāblus al-Shām." Edited by Muḥammad `Adnān al-Bakhīt, *Majallat majma` al-lugha al-`arabiyya al-urdunī* 1, no. 1 (1986): 171–206.

Ibn Ṣaṣra, Muḥammad b. Muḥammad. *A Chronicle of Damascus 1389–1497: The Unique Bodleian Library Manuscript of al-Durra al-muḍī'a fī al-dawla al-Ẓāhiriyya*. Edited, translated, and annotated by William M. Brinner. 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1963.

Ibn al-Ṣiddīq, Hasan. *Gharā'ib al-badā'i' wa 'ajā'ib al-waqā'i'*. Edited by Yūsuf Jamīl Nu'aysa. Damascus: Dār al-Ma'rifa, 1988.

———. "Gharā'ib al-badā'i' wa 'ajā'ib al-waqā'i'." MS 9832. We. 417, Arabic Collection, Staatsbibliothek zu Berlin, Berlin.

Ibn Ṭawq, Shihāb Aḥmad b. Muḥammad. *al-Ta`līq, yawmiyyāt Shihāb Aḥmad Ibn Ṭawq: mudhakkarāt kutibat bi-Dimasqh fī ākhir al-`ahd al-mamlūkī (1480–1502)*. Edited by

Ja`far al-Muhājir. 3 vols. Damascus: Institut Français de Damas, 2000–.

Ibn Ṭāwūs, Raḍiyy al-Dīn. *al-Tashrīf bi al-minan fī al-ta`rīf bi-al-fitan*. Qom: Mu'assasat Ṣāḥib al-Amr, 1996.

Ibn Ṭūlūn, Shams al-Dīn Muḥammad b. 'Alī. *Mufākahat al-khillān fī ḥawādith al-zamān, tārīkh Miṣr wa-al-Shām*. Edited by Muḥammad Muṣṭafā. Cairo: al-Mu'assasa al-Miṣrīya al-'Āmma li-al-Ta'līf wa-al-Tarjama wa-al-Ṭibā'a wa-al-Nashr, 1962.

Ibrāhīm, Nabīla. *Sīrat Dhāt al-Himma: dirāsa muqārana*. Riyad: Dār al-Marrīkh, 1985.

Inalcik, Halil. "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration." In *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Edited by Thomas Naff and Roger Owen, 27–52. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977.

al-Iṣfahānī, Abū Shujā. *Ghāyat al-ikhtiṣār aw al-Ghāya wa al-taqrīb*. Edited by Sayyid Muḥammad Sayyid `Abd Allah `Āqilzada. Saudi Arabia: n.p., 2001. Translated into English by Anwar Ahmad Qadri, *A Sunni Shafi`i Law Code*. New Delhi: Islamic Book Services, 1992.

İskit, Server Rifat. *Türkiyede Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*. Istanbul: Devlet Basımevi, 1939.

Jaber, Mounzer. "Pouvoir et société au Jabal `Āmil de 1749 à 1920 dans la conscience chiite et dans un essai d'interprétation." Ph.D. diss., Université Paris IV-Sorbonne, 1978.

Jirousek, Charlotte. "Transition to Mass Fashion System Dress in the Later Ottoman Empire." In *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922: An Introduction*. Edited by Donald Quataert, 201–242. Albany: State University of New York Press, 2000.

Kafadar, Cemal. "Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels Without a Cause?" In *Identity and Identity Formation in the Ottoman World*. Edited by Baki Tezcan and Karl K. Barbir, 113–134. Madison: University of Wisconsin Press, 2007.

———. "Mütereddit bir Mutasavvıf: Üsküp'lü Asiye Hātūn'un Rüya Defteri 1641–43." *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 5: 168–222.

———. "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature." *Studia Islamica*, no. 69 (1989): 121–150.

———. "Yeniçeri-Esnaf relations: Solidarity and Conflict." M.A. thesis, McGill University, 1981.

Kaḥḥāla, `Umar Riḍā. *Mu`jam al-mu'allifīn: tarājim muṣannifī al-kutub al-`arabiyya*. 15 vols. Damascus: al-Taraqqī Press, 1957. Another edition is *Mu`jam al-mu`allifīn*. 4 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1993.

Kaidbey, Naila Takieddine. "Historiography in Bilād al-Shām: The Sixteenth and Seventeenth Centuries." M.A. thesis, American University of Beirut, 1995.

Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

Katz, Jonathan Glustrom. *Dreams, Sufism, and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad al-Zawāwī*. Leiden: Brill, 1996.

Keenan, Brigid. *Damascus: Hidden Treasures of the Old City*. New York: Thames & Hudson, 2000.

Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

———. *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam Across the Centuries*. New York: Doubleday Religion: 2009.

Khuri-Makdisi, Ilham. *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914*. Berkeley: University of California Press, 2010.

Kilito, Abdelfattah. *al-Maqāmāt: Al-sard wa al-ansāq al-thaqāfīya*. Translated by `Abd al-Karīm al-Sharqāwī. 2nd ed. Casablanca: Dār Tūbqāl, 2001.

———. *Les Séances: récits et codes culturels chez Hamadhânî et Harîrî*. Paris: Sindbad, 1983.

Kirli, Cengiz. "The Struggle over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780–1845." Ph.D. diss., State University of New York at Binghamton, 2001.

Klein, Denise. *Die osmanischen Ulema Des 17. Jahrhunderts: eine geschlossene Gesellschaft?* Berlin: Klaus Schwarz, 2007.

Koury, George John. "The Province of Damascus, 1783–1832." Ph.D. diss., University of Michigan, 1970.

Lamoreaux, J. C. *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*. Albany: SUNY Press, 2002.

Lapidus, Ira M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Student ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Little, Donald P. *An Introduction to Mamlūk Historiography; An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāṣir Muḥammad ibn Qalā'ūn*. Wiesbaden: Hans Steiner Verlag, 1970.

Lukács, György. "The Epic and the Novel." In *The Theory of the Novel: a Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, 3–69. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971.

Lyons, M. C. *The Arabian Epic: Heroic and Oral Story-Telling*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Ma'oz, Moshe. "Changes in the Position and the Role of the «Ulama in the 18th and 19th Century." In *The Syrian Land in the 18th and 19th Centuries: The Common and the Specific in the Historical Experience*. Edited by Thomas Philipp, 109–122. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.

al-Maḥāsinī, Ismā'īl b. Tāj al-Dīn. *Kunnāsh Ismā'īl al-Maḥāsinī: ṣafaḥāt min tārīkh Dimashq fī al-qarn al-ḥādī 'ashar [al-hijrī]*. Edited by Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid. Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1965.

al-Maḥāsinī, Sulaymān b. Aḥmad. *Ḥulūl al-ta`ab wa al-ālām bi-wuṣūl Abī al-Dhahab*

ilā Dimashq al-Shām. Edited by Salāh al-Dīn al-Munajjid, Damascus?: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1962.

Makdisi, George. "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād in five parts." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 18.1 (1956): 9–31, 18.2 (1956): 239–260, 19.3 (1957): 13–38, 19.4 (1957): 281–303, and (1957): 426–443.

———. "The Diary in Islamic Historiography: Some Notes." *History and Theory* 25, no. 2 (May 1986): 173–185.

———. *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

———. "Ṭabaqāt-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam." *Islamic Studies* 32, no. 4 (1993): 371–396.

al-Makkī, Muḥammad b. Abd al-Sayyid al-Makkī. "Mudhakkarāt aḥad abnā» Ḥimṣ." MS 792, American University of Beirut, Beirut.

———. *Tārīkh Ḥimṣ: yawmiyyāt Muḥammad ibn al-Sayyid ibn al-Ḥājj Makkī ibn al-Khanqāḥ*. Edited by `Umar Najīb al-`Umar. Damascus: al-Ma`had al-`Ilmī al-Firansī li-al-Dirasāt al-`Arabiyya, 1987.

al-Makkī, Muḥammad Kāẓim. *Al-Ḥaraka al-fikriyya wa al-adabiyya fī Jabal `Āmil*. With an introduction by Fu`ād Afrām al-Bustānī. Beirut: Dār al-Andalus, 1963.

———. *Munṭalaq al-ḥayāh al-thaqāfiyya fī Jabal `Āmil*. Beirut: Dār al-Zahrā', 1991.

Manna, Adil. "Continuity and Change in the Socio-Political Elite in Palestine During the Late Ottoman Period." In *The Syrian Land in the 18th and 19th Century: The Common and the Specific in the Historical Experience*. Edited by Thomas Philipp, 69–89. Stuttgart: F. Steiner, 1992.

al-Maqqār, Muḥammad b. Jum`a, and Raslan Ibn al-Qārī. *Wulāt Dimashq fī al-`ahd al-`uthmānī wa huwa yataḍammanu: al-Bāshāt wa al-quḍāh, li-Ibn Jum`a, wa al-wuzarā» al-ladhīna ḥakamū Dimashq, li-Ibn al-Qārī, wa maṣādir `an tārīkh Dimashq ayyām al-`uthmaniyyīn*. Edited by Salāḥ al-Dīn al-Munajjid. Damascus, n.p. 1949.

Marcus, Abraham. *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1989.

Marino, Brigitte. "Cafés et cafetiers de Damas aux XVIIIe et XIXe siècles." *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 75–76, no. 1–2 (1996): 275–294.

———. *Ḥayy al-Maydān fī al-`asr al-`uthmānī*. Translated by Māhir al-Sharīf. Damascus: Dār al-Madā li-al-Thaqāfa, 2000.

Martin, B. G. "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes." In *Scholars, Saints, and Sufis; Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*. Edited by Nikki R. Keddie, 276–305. Berkeley: University of California Press, 1972.

Masters, Bruce. *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750*. New York: New York University Press, 1988.

———. "Ottoman Policies Toward Syria in the 17th and 18th Centuries." In *The Syrian Land in the 18th and 19th Century: The Common and the Specific in the Historical Experience*. Edited by Thomas Philipp, 11–26. Stuttgart: F. Steiner, 1992.

———. "The View from the Province: Syrian Chronicles of the Eighteenth Century." *Journal of American Oriental Society* 114 (1994): 353–362.

Maury, Bernard. "La Maison damascène au VIIIe et au début du XIXe siècle." In *L'habitat traditionnel dans les pays musulmans autour de la Méditerranée I*:

l'Heritage architectural, formes et fonctions. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1988.

al-Mawṣilī, Ilyās. *An Arab's Journey to Colonial Spanish America: The Travels of Elias Al-Mûsili in the Seventeenth Century*. Edited by Caesar E Farah. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.

McGowan, Bruce. "The Age of the Ayāns, 1699–1812." In *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1600–1914*. Edited by Halil İnalcık, Donald Quataert, Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, and Sevket Pamuk, 2 vols., 2: 637–758. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Meier, Astrid. "Perceptions of a New Era? Historical Writing in Early Ottoman Damascus." *Arabica* 51.4 (2004): 419–434.

Meriwether, Margaret. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770–1840*. Austin: University of Texas Press, 1999.

———. "Urban Notables and Rural Resources in Aleppo, 1770–1830." *International Journal of Turkish Studies* 4, no. 1 (1987): 55–73.

Messick, Brinkley Morris. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Mikhail, Alan. "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffeehouse." In *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*. Edited by Dana Sajdi, 133–170. London: I. B. Tauris, 2007.

Mills, John. *Three Months» Residence at Nablus and an Account of the Modern Samaritans*. London: John Murray, 1864.

Mishāqa, Mīkhā'īl. *Mashhad al-`ayān bi-ḥawādith Sūriyya wa Lubnān*. Edited by Milḥim Khalīl `Abdū and Andrāwus Ḥannā Shakhashīrī. Cairo: n.p., 1908.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Monroe, James T. *The Art of Badī» az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative*. Beirut: American University of Beirut, 1983.

Montgomery, James A. *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect: Their History, Theology and Literature*. New York: Ktav, 1907.

Moreh, Shmuel. *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*. New York: New York University Press, 1992.

Mottahedeh, Roy P. Review of *The Patricians of Nishapur*, by Richard Bulliet. *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975): 491–495.

Muhanna, Elias. "Ilyās al-Mawṣilī (fl. 1668–1683)." In *Essays in Arabic Literary Biography*. 3 vols. Edited by Roger M. A. Allen, Joseph E. Lowry, Terri DeYoung, and Devin J. Stewart, 2: 295–308. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

al-Murādī, Muḥammad Khalīl b. 'Alī. *Silk al-durar fī a'yān al-qarn al-thānī 'ashar*. Edited by Muḥammad 'Abd al-Qādir Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.

Murphey, Rhoads. *Essays on Ottoman Historians and Historiography*. Istanbul: Eren, 2009.

Mūsā, Nuhād. *Qaḍīyyat al-taḥawwul ilā al-fuṣḥā fī al-ālam al-'arabī al-ḥadīth*. Amman: Dār al-Fikr, 1987.

Musallamānī, Marwān. *al-Buyūt al-Dimashqiyya, al-qarn 18–19 m*. Damascus: Zuhayr Wafā, 1979.

al-Musawi, Muhsin. "Abbasid Popular Narrative: The Formation of Readership and Cultural Production." *Journal of Arabic Literature* 38 (2007): 261–292.

Muṣṭafā, Shākir. *al-Tārīkh al-'arabī wa-al-mu'arrikhūn: dirāsa fī taṭawwur 'ilm al-tārīkh wa-ma'rifat rijāli-hi fī al-Islām*. 4 vols. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1978.

al-Nābulusī, `Abd al-Ghanī. *Ta`ṭīr al-anām fī tafsīr al-manām*. Cairo: al-Maṭba`a al-Azhariyya al-Miṣriyya, 1906.

———. *Mumajāt al-ḥakīm wa munāghāt al-qadīm*. MS al-Ẓāhiriyya 733, al-Asad National

Library, Damascus

Neumann, Christoph K. "Political and Diplomatic Developments." In *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Edited by Suraiya Faroqhi, 44–62. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

al-Nimr, Iḥsān. *Tārīkh Jabal Nāblus wa al-Balqā'*, 2 vols. Damascus: Ibn Zaydūn, 1938.

Noseda, Noja. "al-Sāmira." In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

Özdalga, Elisabeth, "Introduction." In *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. Edited by Elisabeth Özdalga, 1–13. London: Routledge, 2005.

Panzac, Daniel, ed. *Les Villes dans l'Empire ottoman: activités et sociétes*. Paris: CNRS, 1991.

Pascual, Jean-Paul. "Du Notaire au propriétaire par l'expert: Descriptions de la "maison" Damascène au XVIIIe siècle." In *L'habitat traditionnel dans les pays musulmans autour de la Méditerranée I: l'Heritage architectural, formes et fonctions*, 387–403. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1988.

Pederson, Johannes. *The Arabic Book*. Translated by Geoffrey French. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Pellitteri, Antonio. "Immagine donna in Hawadith Dimashq al-Yawmiyya (1741–1762) di Ahmad al-Budayri al-Hallaq." In *Verse and the Fair Sex: Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Literature*. Edited by Frederick De Jong, 153–170. Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 1993.

Petermann, H. H. *Reisen im Orient*. Leipzig: Verlag von Veit & Co., 1860.

Petry, Carl. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

———. "Educational Institutions as Depicted in the Biographical Literature of Mamluk Cairo: The Debate over Prestige and Venue." *Medieval Prosopography* 23 (2002).

Philipp, Thomas. *Acre the Rise and Fall of a Palestinian City, 1730–1831*. New York: Columbia University Press, 2001.

———. "The Farhi Family and the Changing Position of the Jews in Syria, 1750–1860." *Middle Eastern Studies* 20, no. 4 (October 1984): 37–52.

———. "Language, History, and Arab National Consciousness in the Thought of Jurjī Zaidan (1861–1914)." *International Journal of Middle East Studies* 4, no. 1 (1973): 3–22.

———. "Jews and Arab Christians: Their Changing Positions in Politics and Economy in Eighteenth Century Syria and Egypt." In *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868–1948)*. Edited by Amnon Cohen and Gabriel Baer, 150–166. New York: St. Martin's Press, 1984.

———. "Social Structure and Political Power in Acre in the 18th Century." In *The Syrian Land in the 18th and 19th Century: The Common and the Specific in the Historical Experience*, 91–108. Stuttgart: F. Steiner, 1992.

———. *The Syrians in Egypt, 1725–1975*. Stuttgart: Steiner, 1985.

Piterberg, Gabriel. *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*. Berkeley: University of California Press, 2003.

al-Qadi, Wadad. "Biographical Dictionaries as the Scholars» Alternative History of the Muslim Community." In *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the*

Pre-Eighteenth Century Islamic World. Edited by Gerhard Endress, 23–75. Leiden: Brill, 2006.

al-Qāsimī, Muḥammad Sa'īd. *Qāmūs al-ṣinā'āt al-shāmiyya*. Edited by Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and Khalīl al-'Aẓm. Paris: Mouton & Co, 1960.

———. *Safīnat al-faraj fi-ma habba wa dabba wa daraj*. Edited by Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf. Beirut: Dār al-Bashā'ir, 2004.

Rafeq, Abdul-Karim. "Craft Organizations and Religious Communities in Ottoman Syria (16th–18th Centuries)." In *Convegno sul tema: La Shi'a nell'impero Ottomano*, 25–56. Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1993.

———. "Economic Relations Between Damascus and the Dependent Countryside." In *The Islamic Middle East, 700–1900: Studies in Economic and Social History*. Edited by Abraham L Udovitch, 653–685. Princeton: Darwin Press, 1981.

———. "The Law-Court Registers of Damascus, with Special Reference to Craft-Corporations During the First Half of the Eighteenth Century." In *Les Arabes par Leurs Archives: XVIe–XXe Siècles*. Edited by Jacques Berque and Dominique Chevallier, 141–159. Paris: CNRS, 1976.

———. *The Province of Damascus, 1723–1783*. Beirut: Khayats, 1966.

———. "Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus." *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 55–56, no. 1–2 (1990): 180–196.

Raymond, André. *Arab Cities in the Ottoman Period: Cairo, Syria and the Maghreb*. Aldershot: Ashgate, 2002.

———. *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*. Damascus: Institut Français de Damas, 1973.

———. *The Great Arab Cities in the 16th–18th Centuries: An Introduction*. New York: New York University Press, 1984.

Reynolds, Dwight Fletcher. *Heroic Poets, Poetic Heroes: The Ethnography of Performance in an Arabic Oral Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

———, Kristen Brustad, et al., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press, 2001.

al-Rīḥāwī, `Abd al-Qādir. *Damascus: Its History, Development and Artistic Heritage*. Translated by Paul E. Cheveden. Damascus: n.p., 1977.

———. *Madīnat Dimashq: Kitāb yabḥath fī tārīkh Dimashq wa taṭawwuri-hā al-`umrānī wa fī al-funūn wa al-āthār al-latī ḥafilat bi-hā fī madā thalāthat ālāf `ām*. Damascus: n.p., 1969.

Ritter, Hellmut, ed. *Karagös: türkische Schattenspiele*. 3 vols. Hannover: Orient-Buchhandlung H. Lafaire, 1924.

Robertson, Edward. "Ibrahaim al-`Ayyaḥ: A Samaritan Scholar of the Eighteenth Century." In *Essays in Honour of the Very Rev. Dr. J. H. Hertz, Chief Rabbi of the United Hebrew Congregations of the British Empire, on the Occasion of His Seventieth Birthday, September 25, 1942 (5703)*. Edited by Isidore Epstein, Joseph H. Hertz, Ephraim Levine, and Cecil Roth, 341–350. London: E. Goldston, 1942.

Robine, Gerard. *Palais et demeures de Damas au XVIIIe siècle*. Damascus: Institut français de Damas, 1990.

Robinson, Chase. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Rogan, Eugene. *The Arabs: A History*. New York: Basic Books, 2009.

Roper, Geoffrey. "Fāris al-Shidyāq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East." In *The Book in the Islamic World: The Written Word and Com*

munication in the Middle East. Edited by George N. Atiyeh, 209–231. Binghamton: SUNY Press, 1995.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. 2nd ed. Leiden: Brill, 1968.

al-Rukaynī, Ḥaydar Riḍā (and his unnamed son). "Jabal `Āmil fī qarn." *al-`Irfān* 27 (1938): 525–527, 626–628, 735–736, 814–815; 28 (1939): 54–56, 158–159, 255–256, 350–351, 453–454, 727–728, 830–832, 951–954; 29 (1939): 73–76, 187–188, 303–304, 678–683.

———. *Jabal `Āmil fī qarn*. Edited by Aḥmad Ḥuṭayṭ. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1997.

———. *Jabal `Āmil fī qarn*. Edited by Ḥasan Ṣāliḥ. Beirut: Dār al-Jumān, 1998.

Sabra, Adam Abdelhamid. "Illiterate Sufis and Learned Artisans: The Circle of `Abd al-Wahhāb al-Sha`rānī." In *Le Développement du Soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*. Edited by Richard J. A. McGregor and Mireille Loubet, 153–168. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2006.

Sack, Dorothée. *Damaskus: Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt*. Mainz am Rhein: P. von Zabern, 1989.

———. *Dimashq: Taṭawwur wa-bunyān madīna mashriqīya Islāmīya.* Translated by Qāsim Ṭuwayr, Nazīh Kawākibī, and Aryānā Aḥmad. Damascus: Institut Français de Damas, 2005.

Sa'd, Fārūq. *Khayāl al-ẓill al-'arabī.* Beirut: Sharikat al-Maṭbū'āt, 1993.

al-Ṣafā, Muḥammad Jābir Āl. *Tārīkh Jabal `Āmil.* 2nd ed. Dār al-Nahār li-al-Nashr, 1981.

Sa'īd, Nufūsa Zakariyyā. *Tārīkh al-da`wa al-āmiyya wa atharu-hā fī Miṣr.* Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1964.

Sajdi, Dana. "'Decline» and Its Discontents and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction." In *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, 1–40. London: I. B. Tauris, 2007.

———. "Ibn Kannan." In *Historians of the Ottoman Empire.* Edited by Cornell Fleischer, Cemal Kafadar, and Hakan Karateke. http://www.ottomanhistorians.com.

———. "Peripheral Visions: the Worlds and Worldviews of Commoner Chroniclers in the 18th-Century Ottoman Levant." Ph.D. diss., Columbia University, 2002.

———. "Print and Its Discontents: A Case for Pre-Print Journalism and Other Sundry Print Matters." *Translator* 15, no. 1 (2009): 105–138.

———. "Revisiting Layla al-Akhyaliyya's Trespass." In *Transforming Loss into Beauty: Essays on Arabic Literature and Culture in Honor of Magda Al-Nowaihi.* Edited by Dana Sajdi and Marlé Hammond, 185–227. Cairo: American University in Cairo Press, 2008.

———. "'A Room of His Own': The «History» of the Barber of Damascus (fl. 1762)." *MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 4 (2004), 19–35. (No longer available online.)

Salibi, Kamal. *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered.* Berkeley: University of California Press, 1988.

Salzmann, Ariel. "An Ancien Regime Revisited: Privatization and Political Economy in Eighteenth-Century Ottoman Empire." *Politics and Society* 21, no. 4 (1993): 393–423.

Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Schilcher, Linda Schatkowski. *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries.* Wiesbaden: F. Steiner, 1985.

Von Schlegell, Barbara Rosenow. "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh «Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)." Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1997.

Schur, Nathan. *History of the Samaritans.* 2nd rev. ed. Frankfurt: Peter Lang, 1992.

———. "Ibrāhīm al-`Ayyā." In *A Companion to Samaritan Studies.* Edited by Alan D. Crown, Reinhard Pummer, and Abraham Tal. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993.

Seetzen, Ulrich Jasper. *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-länder, Arabia Petrea und Unter-Agypten*. Edited by Fr. Kruse. 4 vols. Berlin: G. Reimer, 1854.

Semerdjian, Elyse. *"Off the Straight Path": Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*. Syracuse: Syracuse University Press, 2008.

Shamir, Shimon. "As'ad Pasha al-'Aẓm and Ottoman Rule in Damascus (1743–58)." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26, no. 1 (1963): 1–28.

Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875–1914*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.

Sharkas, Hikmat. *Badr al-Dīn al-Ghazzī (904/1499–984/1577) and His Manual on Islamic Scholarship and Education, al-Durr al-Nadīd*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

al-Shaṭṭī, Muḥammad Jamīl. *Tarājim a`yān Dimashq fī niṣf al-qarn al-rābi` `ashar*. Damascus: Dār al-Yaqaẓa al-`Arabiyya, 1948.

Shaykhū, Luwīs. "Mīkhā'īl al-Ṣabbāgh wa usratu-hu." *al-Machriq* 8 (1905), 24–35.

al-Shidyāq, Ṭannūs. *Akhbār al-a`yān fī Jabal Lubnān*. 2 vols. Edited by Milḥim Khalīl `Abdū and Andrāwus Ḥannā Shakhashīrī, Cairo: n.p., 1908. Reprinted with an updated edition by Mārūn Ra`d and indexed by Ilyās Ḥannā. Beirut?: Dār Nāẓir `Abbūd, 1993.

al-Sibā`ī, Muḥammad `Umar, and Na`īm Salīm al-Zahrāwī. *Ḥimṣ, dirāsa wathā'iqiyya, al-ḥiqba min 1256–1337h/1840–1918m*. Ḥimṣ: s.n., 1992.

Silay, Kemal. *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court: Medieval Inheritance and the Need for Change*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Sirriyeh, Elizabeth. *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641–1731*. London: Routledge Curzon, 2005.

Spiegel, Gabrielle M. *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

Strauss, Johann. "'Kütüp ve Resail-i Mevkute': Printing and Publishing in a Multi-Ethnic Society." In *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. Edited by Elisabeth Özdalga, 225–253. London: Routledge, 2005.

———. "Who Read What in the Ottoman Empire (19th–20th Centuries)." *Middle Eastern Literature* 6, no. 1 (2003): 39–76.

al-Suwaydī, Abd al-Raḥmān. *Tārīkh ḥawādith Baghdād wa al-Baṣra*. Edited by `Imād `Abd al-Salām Ra'ūf. Baghdad: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyya al-`Āmma, 1987.

al-Suwaydī, Abū al-Kamāl Muḥammad Sa`īd. "Wurūd ḥadīqat al-wuzarā bi-wurūd wazārat mawālī-him fī al-zūrā." MS Chester Beatty Library Ar 3551/3, Dublin.

Swartz, David. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Tamari, Steve (Stephen Edmond). "The Barber of Damascus: Ahmad Budayri al-Ḥallāq's Chronicle of the Year 1749." In *The Modern Middle East: A Sourcebook for History*. Edited by Camron M. Amin, Benjamin C. Fortna, and Elizabeth Frierson, 562–568. Oxford: Oxford University Press, 2006.

———. "Biography, Autobiography and Identity in Early Modern Damascus." In *Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East*. Edited by Mary Ann Fay, 37–50. New York: Palgrave, 2001.

———. "Teaching and Learning in 18th-Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society." Ph.D. diss., Georgetown University, 1998.

Ṭarrāzī, Fīlīb Dī. *Tārīkh al-ṣiḥāfa al-'arabiya: yaḥtawī 'alā akhbār kull jarīda wa majalla 'arabiyya ẓaharat fī al-'ālam sharqan wa gharban ma'a rusūm aṣḥābi-hā wa al-muḥarrirīn fī-hā wa tarājim mashāhīri-him*. 4 parts in 2 vols. Beirut: al-Maṭba'a al-Adabiyya, 1914.

Terzioğlu, Derin. "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyāzī-i Mıṣrī (1618–94)." *Studia Islamica*, no. 94 (2002): 139–165.

Tetsuya, Ohtoshi. "Cairene Cemeteries as Public Loci in Mamluk Egypt." *Mamluk Studies Review* 10, no. 1 (2006): 83–116.

Tezcan, Baki. "The Politics of Early Modern Ottoman Historiography." In *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*. Edited by Virginia H. Aksan and Daniel Goffman, 167–198. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Thieck, Jean-Pierre. "Décentralization Ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIIIème siècle." In *Mouvement communautaires et éspaces urbaines au Machreq*. Edited by Mona Zakaria, Dochchâr Chbarou, and Waddah Charâra, 116–178. Beirut: Centre d'Études et Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain, 1985.

Thomas, Lewis V. *A Study of Naima*. Edited by Norman Itzkowitz. New York: New York University Press, 1972.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1998.

Turan, Fikret. "Synthesizing the Novelties Within Old Structure: Voicing New Trends in Old Genres in the 18th-Century Ottoman Poetry." *Archivum Ottomanicum* 25 (2008): 151–171.

Vajda, G. "Idjāza." In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

Watenpaugh, Heghnar Zeitlian. *The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*. Leiden: Brill, 2004.

Weber, Stefan. "Der Anfang vom Ende: Der Wandel bemalter Holzvertäfelungen in Dam-

askus des 18. und 19. Jahrhunderts." In *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures, The Aleppo Room in Berlin*. Edited by Julia Gonnella and Jens Kröger, 153–164. Münster: Museum für Islamische Kunst, 2008.

———. "The Creation of Ottoman Damascus: Architecture and Urban Development of Damascus in the 16th and 17th centuries." *Aram* 9/10 (1997): 431–470.

———. *Damascus: Ottoman Modernity and Urban Transformation (1808–1918)*, 2 vols. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 2009.

White, Hayden V. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

Wilkins, Charles L. *Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo 1640–1700*. Leiden: Brill, 2010.

Wilson, John. *The Lands of the Bible*. Edinburgh: William Whyte, 1847.

Winter, Stefan. *The Shiites of Lebanon Under Ottoman Rule, 1516–1788*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Wright, Roger. *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*. London: Routledge, 1991.

Yerasimos, Stefanos. *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques: légendes d'empire*. Istanbul: Institut Français d'Etudes Anatoliennes, 1990.

Yi, Eunjeong. *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage*. 27. Leiden: Brill, 2004.

Young, M.J.L. "Arabic Biographical Writing." In *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. Edited by M.J.L. Young, J. D. Latham, and R. B. Serjeant, 168–187. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

al-Yūnīnī, Mūsā ibn Muḥammad. *Early Mamluk Syrian Historiography: al-Yūnīnī's Dhayl Mir`āt al-Zāmān*. 2 vols. Edited and introduced by Li Guo. Leiden: Brill, 1998.

al-Zayyāt, Ḥabīb. *Khabāya al-zawāya min tārīkh Ṣīdnāyā*. In *Wathā'iq tārīkhiyya li-al-kursī al-milkī al-anṭākī*. Edited by Ilyās Andrāwus al-Būluṣī. Harisa: Maṭba`at al-Qiddīs, 1937.

Ze'evi, Dror. *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900*. Berkeley: University of California Press, 2006.

Ziadeh, Nicola A. *Urban Life in Syria Under the Early Mamlūks*. Beirut: American University of Beirut, 1953.

Zilfi, Madeline. "Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography." *Journal of Turkish Studies* 1 (1977): 160.

———. "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26, no. 3 (1983): 318–364.

———. "Goods in the Mahalle: Distributional Encounters in Eighteenth Century Istanbul." In *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922: An Introduction*. Edited by Donald Quataert, 289–311. Albany: State University of New York Press, 2000.

———. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-classical Age (1600–1800)*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.

نبذة عن المؤلفة

الدكتورة دانة السجدي، أستاذ مشارك في التاريخ الإسلامي في كلية بوسطن، من مواليد نابلس. حصلت على درجة البكالوريوس في علم الاجتماع والمسرح من الجامعة الأمريكية في القاهرة، ودرجتي الماجستير والدكتوراه في لغات الشرق الأوسط وثقافاته من جامعة كولومبيا. حرّرت كتاب «الزنابق والقهوة: أنماط الحياة الاجتماعية في القرن الثامن عشر من العهد العثماني» (1998). محرّرة مشاركة لكتاب «تحويل الفقدان إلى الجمال: دراسات في الثقافة العربية لذكرى ماجدة النويهي» (1998).

نبذة عن المترجمة

الدكتورة سرى خريس، أستاذ مشارك في النقد و الأدب الانجليزي في قسم اللغة الانجليزية في جامعة البلقاء التطبيقية عمان، الأردن. حصلت على درجة الدكتوراه من الجامعة الاردنية عام 2001. تنصب اهتماماتها على الدراسات النسوية والأدب العالمي. من أعمالها «صورة الأمومة في القصة القصيرة لتوماس هاردي: دراسة نسوية» (1995)، و«تمثيل المكان و العلاقات العرقية في روايات نادين غورديمر» (2001). وقد ترجمت «الإسلام والاستشراق في العصر الرومانسي: مواجهات مع الشرق» للكاتب محمد شرف الدين (2009)، و«المؤلف» للكاتب أندرو بينيت (2009)، ورواية «السمي» لجومبا لاهيري (2014) وجميعها صادرة عن مشروع «كلمة».

حلاق دمشق

يقصّ هذا الكتاب حكاية شهاب الدين أحمد بن بدير الحلّاق الدمشقي الذي عاش في بلاد الشام إبان العهد العثماني. وُلد ابن بدير في بيئةٍ متواضعةٍ، فهو ينتمي إلى عائلةٍ من الحمّالين، عاشت في ضاحيةٍ تقع خارج أسوار المدينة بعيدًا عن الامتيازات التي يمكن أن توفّرها حياة المدينة. بطريقة ما، مجهولةٍ بالنسبة لنا، استطاع ابن الحمال هذا امتهان الحلاقة، وانتهى به الأمر إلى تقديم خدماته لطبقة المثقفين وعِلْية القوم. والمسار الاجتماعي اللافت الذي قاد ابن بدير نحو مركز المدينة هو الذي ساعد في تفسير إنجازه الاستثنائي؛ فقد ألّف كتابًا تاريخياً في حوادث دمشق اليومية. ونجد في صلب هذه الدراسة طموحَ هذا الحِرفي المميز، الذي عاش في القرن الثامن عشر، ومخاوفه، لكنّه لم يكن الوحيد الذي انتهك قوانين أدب التأريخ لتحقيق مآربه الخاصة، فلقد انضم إليه مؤلفون آخرون لا تتلاءم خلفياتهم الاجتماعية مع هذا النمط من الأدب. لذلك، على الرغم من أن جوهر هذه الدراسة يتمحور حول حياة الحلّاق وعمله الأدبي، فإنها تسلط الضوء على ظاهرةٍ أدبيةٍ اجتماعيةٍ ذات أهميةٍ تاريخيةٍ لا مثيل لها، إذ يمثل الحلاق، والمزارع، وكاتب المحكمة، والناسخ، والقسيس، والجنديان، جوهر هذه الظاهرة.

تشكّل عالم ابن بدير الثقافي واكتسب جوهره بفضل كل ما هو محكيّ ومكتوب. وسمح له وجوده داخل دكان حلاقة بالانفتاح على فن الحكاية الشعبية وغيره من الأنماط الأدبية المحكية. ومن ثم وجد في نفسه الثقة الكافية، فاكتسب سلطةً مكّنته من تأليف كتاب والتصرف كالعلماء بالمعنى السائد في عصره، على الرغم من أنه لم يتلق أي تدريبٍ أو تعليمٍ يسمحان له بأن يكون عالمًا. ولعل أبرز تحرّكٍ قام به ابن بدير هو تجاوزه حدود عمله كحلاقٍ إلى حقلٍ أدبي ثقافي، يتطلّب القدرة على النقاش الفكري، لم تطأه قدم حلاقٍ من قبل. لقد ألّف ابن بدير تاريخًا وليس أي نمطٍ أدبيٍّ آخر.

السعر 100 درهم


9 789948 232810





